

فلسفة الاخلاق

نشأتها وتطورها





الدكتور زهير الطويل

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

فلسفة الأخلاق

نشأتها وتطورها

الطبعة الرابعة

١٩٧٩

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت

مكتبة المهتدين الإسلامية



فهرس تحليلي للكتاب

صفحة	
١٣	اهداء الكتاب
٣٢ - ١٧	مقدمة الطبعة الثانية
٤١ - ٣٣	مقدمة الطبعة الأولى
٤٢	ملحوظات

الكتاب الأول

١٥٠ - ٤٣	فلسفة الأخلاق عند القدماء
٩٨ - ٤٤	الباب الأول
٤٤	مجل الساب الأول
٤٤	فلسفة الأخلاق عند اليونان في العصر الهليني

الفصل الأول

٦٠ - ٤٥	مؤسس الفلسفة الخلقية في الغرب :سقراط
	سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية ٤٥ - موقف السوفسطائية
	من الأخلاق ٤٧ - مذهب سقراط ٤٩ - معيار الأخلاقية بينه
	وبين السوفسطائية ٥١ - فلسفته مطبقة في حياته العملية
	٥٤ - تعقيب ٥٥ - مصادر ٦٠

الفصل الثاني

٧٢ - ٦١	* الأخلاق عند صغار السقراطيين
	كيف تشعب مذهب سقراط الى مذاهب ٦١ - نزعة الكلبيية :
	تعاليم الكلبيية ٦٢ - النزعة الكلبيية في الاسكندرية ٦٤ -
	تعقيب ٦٥ - نزعة القورينائية ٦٨ - تعقيب ٧٠ -
	مصادر ٧٢

الفصل الثالث

٨١ - ٧٣	* فلسفة الأخلاق عند أفلاطون
	تطور المذهب السقراطي عند أفلاطون ٧٣ - الخير والوجود

عند أفلاطون ٧٤ - الخير الأقصى في فلسفته ٧٥ - تعقيب ٧٩ - مصادر ٨١

الفصل الرابع

٩٨ - ٨٢

فلسفة الأخلاق عند أرسطو

بحوثه الأخلاقية ٨٢ - الخير الأقصى في فلسفته ٨٣ - موقف أرسطو من اللذة ٨٥ - السعادة والفضيلة في مذهبه ٨٦ - موقف أرسطو من الفضيلة ٨٨ - تعقيب ٩٠ - مصادر ٩٨

الباب الثاني

١٥٦ - ٩٩

الأخلاق عند اليونان في العصر الهلينيستي

٩٩

مجلد الباب الثاني
تمهيد في روح العصر الهلينيستي ١٠٠ - خصائص التفكير عند أهله ١٠٢

الفصل الأول

١٢٨ - ١٠٦

مذهب الرواقية في الأخلاق

تمهيد في نشأة الرواقية والأبيقورية ١٠٦ - تعاليم الرواقية ١٠٧ - اتصال مذهبهم بالنزعة الكليبية ١١٠ - الرواقية والجبرية ١١٣ - الرواقية حماة الأخلاق في عصر انحلال ١١٧ - تأثير الرواقية في خلفائهم ١١٨ - تعقيب ١١٩ - مصادر ١٢٨

الفصل الثاني

١٣٧ - ١٢٩

مذهب الأبيقورية في الأخلاق

تمهيد ١٢٩ - تعاليم الأبيقورية ١٣٠ - نزعة التزهد عند أبيقور ١٣٣ - استمرار المذهب الأبيقوري بعد منشئه ١٣٤ - تعقيب ١٣٥ - مصادر ١٣٧

الفصل الثالث

١٥٠ - ١٣٨

مذهب الشك ودلالته الخلقية

- مبشرات الشك ومدارسه ١٣٨ - تعاليم البيرونيين ونتائجها
 الخلقية ١٣٩ - سلوك البيرونيين في حياتهم العملية ١٤٢ -
 تعاليم الأكاديمية الجديدة وموقفها من الأخلاق ١٤٤ - غروب
 الشك ١٤٨ - تعقيب ١٤٩ - مصادر ١٥٠
 ١٥٦ - ١٥١ تذييل في تطور التفكير الأخلاقي الى مطلع العصر الحديث
 غلبة الطابع الرواقى حتى أوائل المسيحية ١٥١ - خصائص
 الأخلاق المسيحية ١٥٢ - النزعة الأخلاقية في عصر
 النهضة الأوروبية ١٥٤

الباب الثالث

فلسفة الأخلاق في التفكير العربي

- ١٧٠ - ١٥٧ في عصر الاسلام الذهبي
 ١٥٧ مجمل الباب الثالث
 اتجاهات التفكير الأخلاقي عند المسلمين ١٥٨ - التفكير
 الأخلاقي عند مسكويه ١٦١ - المثل الأخلاقي الأعلى عند
 صوفية الاسلام ١٦٣

الكتاب الثاني

- ٤٧٧ - ١٧١ فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين

الباب الرابع

- ١٩٧ - ١٧٢ تيارات التفكير الأخلاقي في العصور الوسطى
 ١٧٢ مجمل الباب

الفصل الأول

- ١٨٥ - ١٧٣ معالم التفكير الأخلاقي في العصور الحديثة
 اتجاهات أخلاقية في فلسفة القرن السابع عشر ١٧٣ - غلبة
 النزعة الديكارتية في فلسفة الديكارتيين ١٧٤ - نزعة بسكال
 ١٧٧ - اتجاه التفكير الأخلاقي في القرن الثامن عشر ١٧٨ -
 معانى الضمير الأخلاقي في القرن الثامن عشر ١٨١ - اتجاهات
 التفكير الأخلاقي في القرنين التاسع عشر والعشرين ١٨٣

الفصل الثاني

- النزاع بين الطبيعيين والمثاليين ١٨٦ - ١٩٧
- النزاع بين الطبيعيين (الواقعيين) والمثاليين في المجال
الابستمولوجي ١٨٦ - امتداد النزاع الى المجال الاخلاقي
- ١٨٨ - مظاهر النزاع بين الحديثين (المثاليين) والتجريبيين
(الطبيعيين) في القرنين ١٧ و ١٨ : ١٩٠ - تجدد النزاع
واشتداده في القرنين ١٩ و ٢٠ : ١٩١ - الثورة على الأخلاق
التقليدية - ١٩٣ - مصادر ١٩٦

الباب الخامس

اتجاه الطبيعيين في فلسفة الأخلاق

عند الحديث والمعاصرين

مجلد الباب

١٩٨ - ٣٢١

١٩٨

الفصل الأول

مذهب المنفعة الفردية عند توماس هوبز وأشباعه

- ونشأة مدرسة الطبيعيين في القرن السابع عشر ١٩٩ - ٢١٢
- تمهيد ١٩٩ - مذهب هوبز في الاخلاق ٢٠٠ - تعقيب ٢٠٦
- النزعة التجريبية في الاخلاق بعد هوبز ٢٠٩ - مصادر ٢١٢

الفصل الثاني

مذهب المنفعة العامة

٢١٣ - ٢٤٠

- غلبة النزعة العلمية على تفكير النفعيين ٢١٣ - مجلد المذهب
النفعي ٢١٥ - النفعية على يد بنتام ٢١٨ - النفعية عند
جون ستورث مل ٢٢٢ - التعديلات التي أدخلها على المذهب
٢٢٥ - مآل النفعية ٢٢٩ - تعقيب ٢٣٠ - مناقشة بنتام
ومل ٢٣٦ - مصادر ٢٤٠

الفصل الثالث

نظرية التطور في الأخلاق

أو مذهب الكمال

٢٤١ - ٢٦٥

تمهيد ٢٤١ - التطور والأخلاق عند دارون ٢٤٣ - التطور

والأخلاق عند سبنسر ٢٤٥ - التطور والأخلاق عند ستيفن
والكسندر ٢٤٩ - التطور والأخلاق عند هكسل ٢٥٢ -
التطور والأخلاق عند نيتشه ٢٥٣ - تعقيب ٢٥٧ -
مصادر ٢٦٥

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق الاجتماعية

٢٦٦ - ٢٩٢

في الوضعية الفرنسية
الفرقة العلمية في التفكير الوضعي ٢٦٦ - الاتجاه الوضعي
في الأخلاق عند كونت ٢٦٩ - تطور الاتجاه الوضعي بعد
كونت ٢٧٣ - اتجاه المدرسة الاجتماعية الفرنسية ٢٧٥ -
(أ) عند دوركايم ٢٧٥ - (ب) اتجاه ليفي بريل العلمي
في الأخلاق ٢٧٧ - هدم التصور التقليدي في الأخلاق ٢٧٧ -
قيام التصور العلمي الجديد ٢٧٩ - تعقيب ٢٨٥

الفصل الخامس

موقف الفلسفة العملية

٢٩٣ - ٣٠٤

(البرجماتية الأمريكية) من الأخلاق
الجو الذي ظهر فيه النفعية العملية (البرجماتية) ٢٩٣ -
علاقة هذا الاتجاه بالحياة العملية بوجه عام ٢٩٤ - موقف
العمليين عامة من الأخلاق ٢٩٦ - موقف جون ديوى من
المشكلة الخلقية ٢٩٨ - تعقيب ٣٠١

الفصل السادس

٣٠٥ - ٣٢١

فلسفة الأخلاق في التفكير الاشتراكي
تمهيد في الماركسية ٣٠٥ - مكان القيم الخلقية في الفلسفة
الماركسية ٣١٠ - تعقيب ٣١٣ - القيم الخلقية في تطبيقات
اشتراكتنا العربية ٣١٦ - تعقيب ٣١٩

الباب السادس

اتجاه المثاليين في فلسفة الأخلاق

٣٢٢ - ٣٢٧

٣٢٢ - ٣٢٥

عند الحداثيين والمعاصرين

مجمّل الباب

الفصل الأول

نشأة الاتجاه المثالي (الحدسي)

عند المحدثين

٣٢٦ - ٣٢٦

خصرم هوبز في القرنين ١٧ و ١٨ : ٣٢٦ - مجمل الموقف
المثالي (الحدسي) في الأخلاق ٣٢٨ - الاتجاه المثالي الحدسي
عند أفلاطوني كمبردج ٣٣١ - تعقيب مع بيان سبق مفكرى
الاسلام ٣٣٤

الفصل الثانى

مذهب الحاسة الخلقية

٣٣٨ - ٣٣٨

مجمل المذهب ٣٣٨ - دلالات الحاسة الخلقية ٣٤٠ - علاقة
المذهب بغيره من مذاهب ٣٤٣ - فلسفة شافيتسبرى الخلقية :
التوفيق بين الأنانية والغيرة ٣٤٥ - استقلال الأخلاق عن
اللاهوت وجزاءاته ٣٤٨ - ~~حس الطبيعة لذاتها~~ ٣٥٠ -
تأثيره في خلفائه ٣٥٣ - مدى تأثير هاتشيسون بفلسفته
٣٥٣ - مذهب الحاسة الخلقية عند هاتشيسون ٣٥٦ -
حملة النقد على المذهب ٣٥٩ - تعقيب ٣٦٣ - مصادر ٣٦٨

الفصل الثالث

الضمير الأخلاقى عند بطزر ونقاده

٣٦٩ - ٣٦٩

موقف بطزر من تيارات التفكير الخلقى في عصره ٣٦٩ -
تحليله للطبيعة البشرية ٣٧٢ - بطزر بين الأثرة والإيثار
٣٧٤ - مكان الضمير من مذهبه ٣٧٧ - موقف النقد من
مذهبه ٣٧٩ - الضمير في مذاهب المحدثين والمعاصرين ٣٨٤ -
تعقيب ٣٩٢ - مصادر ٣٩٨

الفصل الرابع

مبدأ الواجب في فلسفة كانط

٣٩٩ - ٤٥٤

المثالية الكلاسيكية
مجمل المثالية الأخلاقية ٣٩٩ - تمهيد في تفسير الضمير بين
الطبعيين والمثاليين ٤٠١ - خصائص المبدأ الخلقى الأسمى

عند المثاليين ٤٠٣ - بعض خصائص المثالية في فلسفة كانط
 ٤٠٦ - مصدر الالتزام الخلقي في مذهبه ٤١١ - أهم أبحاثه
 الأخلاقية ٤١٦ - خطوات مذهبه : الإرادة الخيرة ٤١٧ -
 مبدأ الواجب ٤٢٠ - الأمر المطلق ودلالته ٤٢٣ - مادة الواجب
 وقواعدها ٤٢٦ - قواعد الأمر المطلق : قاعدة التعميم ٤٢٦ -
 قاعدة الغائية ٤٣١ - قاعدة الحرية ٤٣٢ - موقفه من مذاهب
 الأخلاقيين ٤٣٣ - مسلمات العقل العملي (الحرية والخلود
 والله) ٤٣٥ - علاقة السعادة بالفضيلة في مذهبه ٤٣٧ -
 تعقيب (يتضمن تعديلات أدخلت أكثرها المثالية المحدثه)
 ٤٤١ - (١) النزعة : الصورية ٤٤٢ - (٢) التزمته ٤٤٣ :
 (أ) استبعاد العواطف والميول ٤٤٣ (ب) تحريم الاستثناء
 من القاعدة الأخلاقية ٤٤٤ : (ج) الفصل بين العقل والحساسية
 ٤٤٧ : (د) ادخال النزعة القومية في مذهبه الانساني
 ٤٤٩ - (٣) نقد الطبيعيين من التجريبيين والوضعيين
 ٤٥٠ - مصادر ٤٥٣ - ٥٤

الفصل الخامس

٤٥٥ - ٥٢٧

المثالية المحدثه

نشأة المثالية وتطورها ٤٥٥ - (أ) من فلسفة جرين
 الأخلاقية ٤٦٣ - (ب) من فلسفة برادلي الأخلاقية ٤٦٩ -
 من تيارات المثالية المحدثه ٤٧١ أهم مقومات المثالية المحدثه
 ٤٧٣ - مصادر ٥٢٢ - ٥٢٧

الفصل السادس

مثالية معدلة - كلمة ختامية

من خصائص المثالية التقليدية ٤٨٣ - تفسير الطبيعيين
 (الذاتيين) للأخلاقية ٤٨٤ - تفسير المثاليين (أو الموضوعيين)
 للأخلاقية ٤٨٦ - تعقيب على الاتجاهين السالفين . (أ)
 اتجاه الطبيعيين ٤٨٨ - (ب) اتجاه المثاليين - معالم المثالية
 المعدلة - علم النفس الحديث يؤيد المثالية المعدلة ٤٩٨ -
 الاباحة علاج فاسد : اجتماعيا وسيكولوجيا وبيولوجيا
 ٥٠٢ - المثالية تقتضى اعلاء الطاقة الحبيسة ٥٠٤ - هذه
 هي مثاليتنا المعدلة ٥٠٦ .

مكان القيم العليا من قيادة البشرية

تمهيد ٥٠٨ - فلسفة الماركسيين ٥٠٩ - في فلسفة الوضعيين
في فرنسا ٥١١ - في فلسفة النفعيين في إنجلترا ٥١٢ - في
الفلسفة العملية الأمريكية ٥١٣ - في فلسفة التطوريين
٥١٣ - في فلسفة أصحاب النزعة الفردية ٥١٤ - في فلسفات
الوجوديين ٥١٦ - بين ماركس ونييتشه ٥١٦ - بين أرسطو
و نييتشه والرواقية ٥١٧ - خاتمة ٥٢٠ .

٥٢٧ - ٥٢٢	تحت بالمصادر العامة
٥٢٨	فهارس
٥٣٣ - ٥٢٩	دليل بأهم المذاهب والنظريات والمدارس الواردة بالكتاب
٥٤١ - ٥٣٤	كشف بأهم الاعلام التي وردت بالكتاب
٥٥٣ - ٥٤٢	معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل الواردة بالكتاب
٥٥٦ - ٥٥٤	فهرس الكتاب
	كتب المؤلف

الى ابنى حسام ومنى :

ضمّ هذا الكتاب أظهر ما عرفته فلسفة الأخلاق
عبر تاريخها الطويل من قيم انسانية رفيعة ، ولما كان
مفهوم الحياة المادية قد طغى في عصرنا الحاضر على
مدلول المثل العليا ، ومكانها الذى ينبغى أن تحتله
من حياة الناس ، فقد طاب لى أن أهدى الكتاب اليكما ،
عسى أن تجدوا فى بطون صفحاته مثلاً انسانياً رفيعاً ،
يشبع العقل ، ويستهوى القلب ، وتكون له الصدارة
فى توجيه الحياة ،،

ت . ط .

١٩٧٩

مقدمة الطبعة الرابعة (١)

بسطنا في أبواب الكتاب وفصوله مفهوم القيم
الأخلاقية عبر تاريخ الفكر الفلسفي الطويل ، وأجملنا
في مقدمة طبعته الثانية موقف الطبيعيين من تصور
المثاليين للمثل الانسانية الرفيعة ، ورأينا أن نختتم
الكتاب بفصل جديد ناقشنا فيه موقف الفلاسفة
المعاصرة من مكان القيم العليا من قيادة الحياة
ومسيرة التاريخ ، وكل ما نرجوه في هذه المقدمة الخاطفة
أن تلقى هذه الطبعة من اقبال القراء ما صادفته
الطبعات الثلاث السالفة من ترحيب .

ت . ط

١٩٧٩

(١) كانت هي نفسها مقدمة الطبعة الثالثة .

مقدمتان علیہ

مقدمة الطبعة الثانية

يطالع الكتاب قراءه في هذه المرة بوجه جديد ، اختفت معه - في الكثير من أجزائه - معالم طبعته الاولى ، أبقينا في دراسة موضوعاته على المنهج العلمى الذى اصطنعناه ، والموضوعية التى توخيناها ، والزرعة المثالية التى آثرناها ، بل زدناها في هذه الطبعة وضاء وإشراقا ، ولسكتنا أضفنا فصولا جديدة عرضنا فيها لدراسة القيم الاخلاقية في « الفكر العربى » ، في عصر الإسلام الذهبى ، ثم في « الفكر الاشتراكى » ، كما بدا في « الماركسية » ، من ناحية ، وفي تطبيقات « اشتراكيته العربية » من ناحية أخرى ، ثم في « الفلسفة العملية » (البرجماتية) في أمريكا في عصرنا الحاضر ... وأضفنا مع هذه الفصول الجديدة سيلا من الحقائق جرى في شتى فصول الكتاب ، وطعم مادتها بمصارة حية خصبة أثرت مضمونها ، وأبدتها في كثير من الحالات جديدة من كل وجه .. بل إن ملادة الكتاب في عصورها الحديثة - وهى تستغرق أكثر أجزائه - قد تغيرت معالمها أبواباً وفصولاً ، تحقيقاً لمزيد من الفهم والايضاح ... ومن هذا كله كانت جدّة الكتاب شكلا وموضوعا.

* * *

✧ وعلينا أن ندرك ونعني في مستهل هذه الدراسة ، أن قوام الاخلاقية ومدارها هو أن الإنسان حيوان أخلاقى ، إنه يشارك الحيوان في الحس فينزغ معه إلى إشباع حاجاته العضوية ومطالبه الجسدية ، ويفرد دونه بالتأمل العقلى ، فيقوى على أن يعتزل واقعه ، ويأشر النظر فيه ، ويتعالى عليه ، في ضوء مثل أعلى يدين له بالولاء . إنه - بين سائر الكائنات - الكائن الوحيد الذى يملك إرادة التغيير عن وهى وتبصر ، فينزح بعض تفكيره وإرادته إلى مجاهدة ميوله وغرائزه ، وضبط دوافعه

ونواذعه والهيطرة على أهوائه ونزواته ، وتوجيه رغباته ومطامحه إلى أقصى مطالب
الكمال الإنساني .

ومن هنا صبح القول بأن الدعوة الأخلاقية قد يمة قدم المجتمعات البشرية ، فما
اجتمعت طائفة من الناس في أى ركن من أركان الأرض ، وفي أى عصر من
عصور التاريخ ، إلا وقد نجمت عن إقامة أفرادها بعضهم مع بعض ، قواعد للتمييز
بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والكمال والنقص ... إلى آخر هذه المعايير .

وقد جعل المثاليون — من الخدسيين والعقليين منهم — وظيفة الفلسفة الخلقية
وضع مثل إنسانى أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو كذلك — أى مجردا
من الزمان والمكان — ويكون ملائما لاسمى جانب فى الطبايع البشرية — وهو
الجانب العاقل المشترك بين كافة البشر — يلتقى على طريقه الناس فى كل زمان
ومكان . برغم الاختلافات التى تفرق بين بعضهم والبعض الآخر فى المستويات
الحضارية والثقافة ، والمعتقدات الدينية والطبقات الاجتماعية وغيرها مما يفرق
الناس طبقات وشيئا ... فالناس جميعا — حتى من كان منهم على مستوى أخلاقى
دنى — ينشدون القيم العليا التى تقضى بتأدية الواجب وقيام المحبة والإخاء ، وإشاعة
العدالة وكفالة الحرية وإقرار الأمن والسلام والتزام العفة والأمانة .. والامتناع
عن القتل والاغتصاب والكذب والنفاق ونحوه من آفات .

وقد تصدى لمهاجمة هذا المواقف التقليدى الطبيعيون من أصحاب النزعة الواقعية
من التجريبيين والوضعيين والماركسيين ، وأتباع الفلسفة العملية (البرجماتية) ودعاة
الفلسفة التحليلية وأشباه التجريبية (الوضعية) المنطقية ، وانضم إليهم أصحاب
الفلسفات الوجودية خصوصاً للمثالية التقليدية ، وحسبنا أن نشير إشارة خاطفة إلى
موقف هذه الطوائف .

فأما أصحاب النزعة التجريبية Empiricism فإن « بنتام » Bentham لإمام

الفلسفة النفعية Utilitarianism في عصره ، يدافع عن المنفعة مبدءاً أخلاقياً ، ويهاجم الواجب الذي ارتفع عند المثاليين فوق اختلاف الزمان والمكان فيقول في مهاجمة الفيلسوف المثالي : إن نعمة حديثه هي نعمة معلم الأحداث ، أو الحاكم الطاغية أمام رعاياه ، فهو يمثل نفسه قوياً حكيماً عارفاً فاضلاً ، وأما قراؤه فهم ضعاف وحقق وجهلة وأراذل ! وصوته هو صوت القوى يستمد قوته من سمو حكمته ووطئهم الجبروت والكسل والجهل قائم في كلية واحدة ، كلمة خداعة ذات سيادة ، يتعين علينا أن نكشف عنها القناع ، إنها كلمة « ينبغي » ، عندما نقول ينبغي أن نعمل كذا أو ينبغي أن نتجنب فعله ، نكون قد فصلنا في كل مسألة أخلاقية فصلاً حاسماً ... إذا كان استخدام هذا اللفظ مسلماً به من كل وجه ، لسكان ينبغي أن تحذف كلمة « ينبغي » من قاموس الأخلاق . . . إن الفيلسوف المثالي يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ في إصدار أحكام قاطعة في كبرياء عن الواجب مبدءاً إنسانياً يلتقي على طريقه كل الناس ، في كل زمان ومكان ! مع أن كل إنسان لا يفكر قط إلا في إشباع مطالبه الشخصية ورعاية مصالحه الذاتية (1) !

أما أشياع الفلسفة الوضعية Positivism فقد ذهبوا مع إمامها أوجيست كونت إلى أن الفلسفة الميتافيزيقية قد أصبحت بعد ظهور العلم التجريبي غير ذات موضوع ، واستبعدوا التفكير الفلسفي من مجال البحث ، فأدى هذا إلى إستبعاد « المطلق » من الدراسة ، وانتهى إلى القول بنسبية القيم في مجال الأخلاق وغيرهما من العلوم المعيارية (2)

ويلاحظ أن بنتام كان خلاقاً من 31-22 I.p. Deontology, Bentham (1) ناحية ، ومشرع من ناحية أخرى ، يدرس حتماً « ما ينبغي أن يكون » مما ينشأ عن واقع المجتمعات البشرية ، لكنه يهاجم هنا « ما ينبغي أن يكون » في تصور المثاليين من فلسفة الأخلاق . وانظر الفصل الثاني من الباب الخامس من هذا الكتاب .

(2) انظر كتابنا أسس الفلسفة طبعة سابعة الفصل الثاني من الباب الثاني - ثم اقرأ في هذا الكتاب الفصل الثاني من الباب الرابع .

وفي ظل هذا الاتجاه هاجموا المبدأ الأخلاقي الاسمي عند المثاليين ، يقول «ديبرا» O.L. Duprat في التنديد بالعقليين من فلاسفة الاخلاق: إن أفلاطون وأرسطو اطيته وأرسطو بنزعائه العقلية ، وديكارت بتذبذبه بين العلم والدين ، وسبينوزا بتصوره وقدرته ... صور كل واحد من هؤلاء المثل الاخلاقي الاعلى في ضوء مزاجه الخاص وميوله الشخصية ، متصوراً أنه يمثل أنبل نموذج البشرية ، وأن جميع الناس قد نشأوا على نمطه وصيغوا على شاكلته ، وظن الناس وهماً أن القيم الاخلاقية لا يتلقاها الناس إلا عن اصطفاه الله من بين البشر ، ليهدي أقرانه ويرشدهم إلى سواء السبيل بقواعد وحكم قيمتها مرهونة في الواقع ببريق جهالها وسمو نزعتها، وبهذا ارتفعت عن كل نقد ، لأنها لإلهام هبقرى يصدر من أعماق اللاوعي ، كروائع الفنان المبدع تجذب المفتونين بسحرها النفاذ وليس بتأثيرها على عقولهم ... إن على من يريد أن يضع قواعد لهداية السلوك أن يكون عالماً وليس فيلسوف أخلاق ، وبهذا يتحول من حكيم أو متنبى إلى رجل علم ... (١)

أما أشياع الفلسفة الماركسية Marxism فقد ضاقوا بهؤلاء المثاليين الذين يتطلعون إلى التخلص من أوضاع الواقع بمثل عليا ، اعتقاداً منهم بأن في وسع الأفراد أن يغيروا سير التاريخ بإرادتهم ، وقد رفض كارل ماركس K. Marx هذا التصور المثالي اعتقاداً منه بأن التاريخ تحكم في سير أحداثه قوانين تشبه القوانين التي تحكم في سير الظواهر الطبيعية ، وبهذا انتفت عنده قدرة الأفراد على تغيير مجراه في ظل ما سموه وهماً بالقيم العليا ، ويتضمن هذا رفضاً لرأى أصحاب المذهب التاريخي الذين عزوا إلى الأفراد القدرة على توجيه التاريخ (٢) . وكان ماركس

(1) Morals : A Treatise on the Psycho . Sociological basis of ethics. Preface)English trans by Grrenstreet)

(٢) ايظر الفصل السادس من الباب الخامس في هذا الكتاب .

يؤمن بأن القيم لا تميش قط بمعزل عن الوقائع المادية ، وبالتالي فإن النظر إلى طبيعة التطور التاريخي وقوانينه تكفى للكشف عن أصح الطرق التي ينبغي أن يسلكها الإنسان في حياته ، وبذلك ينبنى قيام المثل الأخلاقي الأعلى ، وإذا كان ماركس قد هاجم واقع عصره ، فإن ذلك لم يكن بدافع من إيمانه بمثل إنساني أعلى ، وإنما جاء في رأيه نتيجة القوانين التي يجرى بمقتضاها التطور الاجتماعي ، وهي تؤكد أن إحدى طبقات المجتمع قد انتزعت في مرحلة من مراحل تاريخه ما تملكه طبقة أخرى واستغلتها لصالحها ، وأن هذه الطبقة المستغلة الباغية ، مصيرها المحتوم أن تتوارى من التاريخ (١) .

أما أتباع الفلسفة العلمية (البراجماتية) Pragmatism في أمريكا فقد انصرفوا عن البحث في المبادئ الأولى والغايات القصوى (كالمثل العليا) إلى البحث في نتائج الأفكار وآثار المعتقدات ، فالفكرة عندهم مشروع للعمل ، خطة لحل إشكال ، اقتراح للتخلص من مآزق ، وهي صواب متى تحولت في حياة صاحبها إلى سلوك ناجح ، وخطأ متى انتهت إلى سلوك فاشل ، وبهذا انتهت الحقيقة المطلقة وبطل معيارها الصوري في المنطق التقليدي ، وامتد هذا الموقف الاستمولوجي إلى مجال الأخلاق ، فأصبح الخير — كالحقيقة — ساعمة في الأسواق ، قيمتها الحقيقية لا تقوم في ذاتها بل تتمثل في الثمن الذي يدفع فيها فعلا — في القيمة المنصرفة Cash-value كما يقول العمليون ، وأصبحت القيمة أداة يتوسل بها الإنسان إلى إحراز منفعة . — ولذا ثبتت منفعة مبدأ أخلاقي في دنيا الواقع ، تساوى عندهم أن يصمد هذا المبدأ لتقد للعقل المحض أو ينهار أمامه ! إن قيمته مصونة طالما أثبتت التجربة منفعته في في الدنيا . يقول وليم جيمس W. James إمام الفلسفة العملية : إن الخير — أو

(١) قارن الفصل السادس من الباب الخامس في موقف الماركسية .

الحق — كورقة النقد الزائفة ، تظل صالحة للاستعمال حتى يثبت زيفها (١) .

أما أصحاب الفلسفة التحليلية Analytic philos. ودعاة الوضعية (أو التجريبية) المنطقية Logical positivism فإنهم يشتركون في رد وظيفة الفلسفة إلى تحليل العبارات والقضايا لتوضيح مفوماتها وإزالة اللبس والغموض عنها . فأما فلسفة التحليل فحسبنا أن نقول إن منشئها « فيتجنشتاين » + Wittgenstein ١٩٥١ يقول في رسالته المنطقية الفلسفية : ليس في العالم قيمة ، وإذا وجدت قيمة كانت غير ذات قيمة ، (٢) .

وأما أصحاب الوضعية المنطقية فحسبنا أن نقول إن داعيتها اليوم في إنجلترا « الأستاذ الفريد آير » Ayer ، يقول في ضوء « مبدأ التحقق » — الذي اتخذوه معياراً لصواب الأفكار — إن قضايا الأخلاق وعباراتها لا توصف بالصدق ولا بالكذب ، لأنها أوامر في صيغ مضللة ، أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، وهي كلام فارغ يشبه ثرثرة الطفل التي يعبر بها عن دوافعه ووجداناته ، أو هي أشبه ما يكون بقول المتألم : أواه (٣) .

(١) تفصيل المذهب في كتابنا أسس الفلسفة ط ٧ موقف الفلسفة العملية من الفلسفة في (معنى الفلسفة عن مدارس الفكر المعاصر) ومقياس النفع في المذهب العملي في الفصل الثاني من الباب الرابع .

(2) .In the world, there is no value. and if there is were, it would be of no value . .

وقد وردت هذه العبارة في رسالته المذكورة Tractatus logico philosophicus

(3) A. J. Ayer, Language

وهو يعد انجيل الدعوة الى الوضعية المنطقية ، ولزيد من فهم هذا الاتجاه اقرأ كتابنا أسس الفلسفة فصل ثاني من الباب الثاني .

وفي ضوء هذا كله قنع الطبيعيون من فلاسفة الاخلاق بالقيم الخلقية التي تنبت في حياة المجتمعات البشرية تلقائياً آلياً ، وتختلف باختلافها وتتطور بتطورها ، وتكون بالتالي جزئية نسبية وليست عامة مطلقة ، ونزعوا إلى دراستها كما هي موجودة بالفعل ، دون أن يتجاوزوا هذا الواقع إلى وضع قيم إنسانية عليها ، وردوها إلى الأوضاع الإجتماعية والظروف الاقتصادية والأحوال النفسية ... ونحو هذا من أسباب تختلف من مكان إلى مكان ، بل تتغير في المجتمع الواحد من عصر إلى عصر .

ونضيف إلى هؤلاء الطبيعيين طائفة من الفلاسفة شاركتهم في مخاصمة المثالية التقليدية في فلسفة الاخلاق ، أوائلهم أتباع الفلسفات الوجودية Existentialism فهم يرفضون إخضاع الفرد للحمية الاجتماعية أو الموضوعية العلمية ، وقد اهتموا بحرية الإنسان حتى وحدوا بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى كبير كجارد Kierkegaard يمد نفسه حيال مواقف عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ مسؤوليته ، ولكن اختياره لموقف دون موقف لا يقيد بفكرة سابقة أو قوة عليها ، وإلا افتقد الإنسان حريته ، إن الإنسان الفرد هو رب القيم وخالقها بمحض حريته التي لا ترتد إلى معطيات سابقة . وبهذا تسقط كل سلطة خارج الإنسان تفرض عليه قيماً ، وتصبح حرية الإنسان مصدر إلزاماته ؛ إن د سارتر ، J.P.Sartre يصرح بأن الاختيار لا يكون مسبوقاً بتدبير عقلي أو تحديد لغاية ومعرفة ببواعث ، وهذه هي الحرية الإنسانية ، وهي مقيدة بمواقف تتحكم فيها ، ولكن في مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ، وبهذا يكون رب أفعاله وصانع مصيره ، وهذه الحرية هي التي سوغت للوجوديين أن يسقطوا جميع القيم من حسابهم ، سيان منها ما فرضه العرف الاجتماعي أو أملاه المعتقد الديني أو أوجبه أية سلطة خارجية ! إن د سارتر ، يقارن بين حرية الاختيار الخلقى ، وحرية العمل الفني ، فالفنان لا يلام إذا أغفل في عمله الفني كل القواعد التي تواضع عليها

سابقوه ، وكذلك الحال من الناحية الأخلاقية مع من يختار فعلاً من بين أفعال ممكنة من غير أن يستجيب لقيم معتمدة تعارف عليها الآخرون ، إن كل فرد رب أفعاله وصانع مصيره !

وفي تعقيباتنا التي ذيلنا بها فصول هذا الكتاب ما يفي عن مناقشة هذه الاتجاهات فحسبنا الآن في التعليق على نزعة (الطبيعيين) بمختلف مذاهبهم^(١) أن نقول إن المثاليين جميعاً يسلون بتلك القيم النسبية التي تنشأ تلقائياً في حياة المجتمعات البشرية وتغير وفقاً لظروفها وأحوالها — على عكس الحال مع (الطبيعيين) الذين ينكرون الموقف المثالي جملة وتفصيلاً — ولكن المثاليين يزدون فيقولون إن وراء هذه القيم النسبية المتغيرة تقيم عليا تطلب لذاتها ولا تسكون قط وسائل إلى تحقيق غايات وراءها — من منافع ومصالح^(٢) . . . وفي استقراء حياة المجتمعات البشرية في مختلف مستوياتها مصداق ما نقول ، فما من مجتمع في تاريخ البشرية — فيما نعلم — بنى حياته على نقيض مبدأ أخلاقي ، كأن يكون هذا النقيض : اقتل جارك ، أو احتقر واجبك ، أو كن حقوداً كذوباً منافقاً ... حتى لو كان هذا المجتمع يقيم في فضاء الصحراوات أو في بطون الغابات ، أو في أعلى مستويات المدنية وأرفعها ... وفي المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاعتصاب والاستغلال ... ومع ذلك يظل المثل الأعلى الذي يتطلع إليه هذا المجتمع قائماً في التخلص من آفات واقعه وأوضاعه . في ظل مبدأ أسمى — قد لا يكون على وعى كامل به — يكفل للآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم . ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعدل والإخاء والأمن ... ونحو هذا من قيم عليا ترفعه إلى حياة أسمى .

* * *

(١) انظر في مجمل الطبيعيين (الواقعيين) ومقارنته بموقف المثاليين (تفسير الضميرين الطبيعيين والمثاليين) فصل ٤ باب ٦ في هذا الكتاب .
(٢) انظر في هذا الكتاب ب ٦ ف ٤

ويعتقد هذا على الصعيد الدولي ، فالإنسان فيما قال أرسطو حيوان سياسى ، لا يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى مجتمع بشرى . وإذا كانت فلسفة الأخلاق عند القدماء تدبر حياة الفرد ، فإن فلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى إليه ، ومن هنا كانت الأولى جزءاً من الثانية ، وطالجهما القدماء من أمثال أفلاطون علماً واحداً ، وعند أرسطو فلسفة الأخلاق مدخلا لفلسفة السياسة .

إن العلاقة بين الأفراد فى الأمة الواحدة ، يحكمها فى كل الحالات قانون وضعى - أو عرفى - يتعرض للعقاب كل من يقدم على عصيانه ، أما العلاقة بين الأمم بعضها والبعض ، فكثيراً ما تبدو فى صورة صراع أو تناحر قد يهبط إلى درك الوحشية الدامية ، ومع هذا يقف القانون الدولى الأعزل أمامه عاجزاً يائساً متخاذلاً ، ومن هنا كان واقع الأمم يفوق واقع الأفراد فى بشاعته ، إذ تبدو حياة الأمم والشعوب من قديم الزمان فى واقع تثقله عند الأقوياء آفاق الجشع والعدوان والاضطهاد والاعتصاب ، وعند الضعفاء معاناة الظلم والبغى والذل والاستغلال ، لكن الذى يخفف من هذا الواقع الأليم ، هو نزوع الأمم كافة إلى التخلص منه ، والتعالى عليه ، فى ظل قيم عليها تطلعت إليها عصبة الأمم^(١) أولاً ، وتضمنها آخر الأمر ميثاق هيئة الأمم المتحدة^(٢) ، وبدأت متناثرة فى أحلام الفلاسفة عن صورتها

(١) تقدم بمشروعها فى مؤتمر فرساي بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى « ولسون » Woodrow Wilson رئيس الولايات المتحدة ، وقبل الحلفاء عهدها فى ١٠/٤/١٩١٩ وهو يقضى بإقامة التعاون بين الدول الأعضاء ، وكفالة السلام وتغادى الحروب وتوثيق العلاقات الشريفة بين الأمم ، وكفالة العدل واحترام المعاهدات والوفاء بالتزاماتها وإزالة العوائق الاقتصادية ، مع توقى الأمراض وضمان المواصلات وتحديد التسليح وتسوية المشاكل سلمياً وهى قيم تتطلب طاقات روحية لا تخفى .

(٢) أنشئت بعد الحرب العالمية الثانية ووقع على ميثاقها فى ٢٥/٦/١٩٤٥ وقوامه اقرار السلام وتوكيد الحرية واحترام حقوق الأمم =

خاصة في مدن مثالية (يوتوبيات) (١) تجاوزوا فيها وصف الواقع الاليم إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، والتعبير عنه في مبادئ عامة تلتقى عندها كافة الأمم على صعيد إنساني يرتفع بها إلى حياة أفضل ؛ ومن هنا التقت القيم عند الأفراد بالقيم عند الأمم ، وكانت نقطة الالتقاء إنسانية خالصة ، وإن بدا تحقيق القيم في حياة الأمم أبعد مثالا منه في حياة الأفراد ، والقيم في الحالين تتمثل في طلب الأمن والسلام ، وإقرار الحرية والكرامة ، وتوكيد العدالة ، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الرخى ... ومنع الخوف والقلق والجوع والجهل والمرض ... وغير ذلك مما حرصت على توكيده أو دعت إلى محاربته قيم عليا يلتقى على طريقها الناس ، أفراداً ، وجماعات ، وأما ، في كل زمان ومكان .

* * *

ومحاربة الظلم والاستبداد ، وكفالة كرامة الفرد وحقوقه الأساسية ؛ مع توخى التسامح وكفالة الأمن الدولي والعمل على ترقية الشئون الاقتصادية والاجتماعية لكافة الشعوب حتى يستتب الأمن وينتفى العدوان وتنمو علاقات الود بين الأمم على أساس من المساواة في الحقوق ، والتعاون تحقيقا للرخاء الاقتصادي والتقدم الاجتماعي ... إلى آخر هذه القيم الإنسانية التي لا تستقيم بغير طاقاتها الخلقية الروحية .

(٣) Utopia - مجتمع مثالي يتخيله صاحبه نموذجا للكمال ، يدفع إلى تصويره ضيق بالواقع ، وتطلع إلى الكمال ، أشهر صورها جمهورية أفلاطون قديما والمدينة الفاضلة للفارابي المتوفى عام ١٩٥٠ م ، من أمثلتها حديثا يوقوبيا توماس مور + ١٥٣٥ Sir Th More وفرنسيس بيكون + ١٦٢٦ Bacon في أطلنطس الجديدة ، وكانط + ١٨٠٤ Kant في السلام الأبدي ، ه. ج. ولز + ١٩٤٦ H.G Wells في يوتوبياه الحديثة ... وغير هؤلاء كثيرون .

وتيسيراً للفهم رددنا مذاهب الفلسفة الخلقية — في عصورها الحديثة خاصة — إلى اتجاهين — أشرنا إليهما من قبل — هما اتجاه الطبيعيين — من التجريبيين والضعيفين ومن إليهم من الواقعيين — واتجاه المثاليين — من الحدسيين والعقليين منهم — ومردّد هذا التصنيف الذى توخينا — ابتغاء المزيد من الإيضاح — إلى أن الأصل فى الفلسفة الخلقية أنها — فى أكثر الحالات — إمتداد لفلسفة أصحابها الانطولوجية والاستمولوجية^(٢) فمن ذلك أن المثالية الاستمولوجية قد ردت حقيقة الوجود وطبيعة المعرفة إلى العقل دون الخبرة الحسية ، وأكدت أن معرفة الجزئى لا تكون إلا بعد الوقوف على ماهيته (خصائصه الذاتية المشتركة بين أفرادها وبالتالى تكون ماهيته سابقة على وجوده المشخص) على عكس ما يقول اليوم أصحاب الوجودية ، ومن هنا جاء سبق الافكار على المحسوسات التى تطابقها ، والمعانى السكّية على وجود الجزئيات ، لأن وجود الأشياء مرهون بالقوى التى تدركها ، فإذا انعدمت هذه القوى أو تعطلت عن تأدية وظيفتها استحال وجود العالم الخارجى ؛ وقد ذهب أصحاب هذه النزعة العقلية Rationalism إلى أن العقل — دون الحواس — هو مصدر المعرفة التى تصدق حقائقها فى كل زمان ومكان ، وصدقها توجهه ضرورة عقلية لاخبرة حسية ، ومعرفة الأشياء تيسر عن طريق مبادئ عقلية عامة موضوعية مطلقة .

وإمتدت المثالية الإستمولوجية إلى مجال الأخلاق ، فلم تنسرك وجود القيم الجزئية النسبية التى تتغير الظروف والأحوال ، ولكنها أكدت أن ورائها تقوم قيم إنسانية عليا لا تستمد من الخبرة الحسية ، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ، إنما

(١) نسبة الى البحث فى الوجود بما هو وجود Ontology
وفى نظرية المعرفة Epistemology - انظر فى هذين البحثين الباب الثانى والثالث من كتابنا أسس الفلسفة .

تنتزع من طبيعة العقل البشرى ، وتكون مسيطرة لاسمى جانب فى طبائع البشر ، وبالتالى تكون إنسانية عامة يلتقى عندها الناس فى كل زمان ومكان ، ولا يقع بينهم الخلاف بصدها إلا متى أخذوا فى تطبيقها على الحالات الجزئية (١) .

هكذا ارتدت الاخلاقية عند المثاليين إلى العقل دون الوجدان ، فبالعقل يرغب الإنسان فيما يرغب فيه الآخرون ، ويستطيع الافعال التى ينشدها الناس لذاتها دون نظر إلى غاية شخصية تقوم وراءها ، بهذا تتوحد رغبات الإنسان ورغبات غيره من الناس ، أو ترتد إلى مبادئ عقلية تخضع بموجبها بعض الرغبات إلى بعضها الآخر ، وبهذا انقطعت الصلة بين الاخلاقية وإغراء الميول الشخصية والرغبات الذاتية والمنافع واللذات ، وأضحت الخيرية صفة ذاتية عينية تقوم فى طبيعة الفعل الخير ، ولا تتوقف على شعور الفرد أو الجماعة بالاستحسان ، وبدا الضمير قوة فطرية كائنة فى طبائع البشر ، تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسيا تلقائيا ، دون اعتبار لنتائج الافعال وآثارها ، وصح القول بأن الاخلاقية تحمل جزاءها فى باطنها ، وتتضمن فى ذاتها مبرراتها .

(١) ولايضاح هذا نقول ان الناس متفقون فى كل زمان ومكان على أن ردّ الامانة الى أهلها واجب أخلاقى ، يستوى فى التسليم بهذا من كان من الناس أميا أو بدويا أو جاهلا ، ومن كان منهم مستنيرا أو متعدينا أو مثقفا ؛ انما يختلف الناس عند تطبيق هذا المبدأ الكلى على الحالات الجزئية ، كان يودع انسان مسدسا عند أحد الناس ، ثم يطلب استرداده ليغتنال به عدوا ، من الناس من يرى أن واجبه يقتضيه رد الوديعة (مع علمه بنتيجة ذلك) حفاظا على شكلية المبدأ العام ، ومنهم من يرفض رد الوديعة الى صاحبها اعتقاداً بأن ذلك يشركه أدبيا فى الجريمة التى بنوى ارتكابها ، انه يتمسك بروح المبدأ دون حرفيته . وسفرى فى مناقشة كانط أن المعتدلين من المثاليين أباحوا كسر القاعدة الخلقية من أجل قاعدة أخرى أسمى وأنبل .

أما الواقعية الإستمولوجية Realism فإنها ترد حقيقة الوجود وطبيعة المعرفة إلى الخبرة الحسية دون العقل ، وتؤكد أن للأشياء الخارجية وجودا عينيا مستقلا عن العقل الذى يدركها ، وأن المعرفة العقلية ليست إلا انعكاس العالم الخارجى على القوى التى تدركه . فوجود المحسوسات يسبق وجود صورها فى الذهن ؛ وقد ذهب أصحاب هذه النزعة التجريبية Empiricism إلى أن الحواس هى المصدر 'الوحيد للمعرفة' ، قال أرسطو قديما : من فقد حساً فقد علما (أى العلم المتعلق به) وقال جون لوك حديثا : ليس فى العقل من فكرة إلا وقد مرت بالحس أولا ... وفى ظل هذا تبدو الحقائق جزئية نسبية متغيرة .

ومدت للواقعية الإستمولوجية جذورها إلى مجال الاخلاق ، فأكدت أن القيم الاخلاقية الحقيقية مردها إلى الخبرة الحسية دون العقل ، لأنها تنبت فى حياة المجتمعات البشرية آليا تلقائيا ، ولا تكون قط من وضع فلاسفة الاخلاق ، وبالتالي تكون فى كل الحالات نسبية متغيرة تتطور وفاقا للظروف التى تنشأ فى ظلها ، وتختلف باختلاف بيئاتها وملابساتها ، وأن دراستها تنصب على وصفها وتقرير حالتها كما هى موجودة بالفعل ، دون أن تتجاوز هذا المجال الواقعى إلى تصوير ماينبغى أن يكون — مما ليس بكاثر بالفعل — وهذه هى النزعة العلمية فى الدراسات الاخلاقية . وهكذا أصبح الخير مايحقق نفعا أو يدفع ضررا ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، وأضحى هدف الاخلاقية إشباع الانانية وتوكيد الذات بأساليب معقولة .

ولسنا الآن فى وضع يتيح لنا التمييز على هذين الاتجاهين ، ولكن حسبنا ان تشير موجزين إلى أن التجربة التى يرد إليها الطبيعيون أخلاقية الافعال الإنسانية لاتتأول إلا الجزئى ، وهى تعرض له فى حالة معينة من حالاته ، ولا تكشف هذه التجربة إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة ، ولاتتجاوز هذا النطاق المحدود ، لان هذا من شأن العقل الذى تنضج له التجارب الجزئية ،

ومن أجل هذا لا تصلح التجربة أساساً لقيام مبدأ عام مطلق يفسر التجربة ويجعل أحكامها موضوعية ، لأن مثل هذا المبدأ العام لا يتعلق بالجزئيات التي تدرك بالحس ، والتجربة تشهد بأن العقول السليمة تلتقي عند المبادئ العقلية العامة ، بل إن إنكار العقل - كقوة إدراك وتفكير - يفضي إلى إنكار الحقائق الموضوعية ، ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة، وإذا صح هذا تلاشى العلم واختفت الفلسفة ، والمبادئ العقلية العامة تستهدف تنظيم التجربة الفردية ، وهي بطبيعتها تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة .

ولكن هذا الذي نقوله في نقض التجربة أساساً للقوانين الخلقية العامة ، لا يبرر الاستغناء عن التجربة في كسب المعرفة العامة ، والمعرفة الخلقية بوجه خاص ، فإن تحصيل المعرفة بغير معطيات الحس مستحيل ، ولكن المعرفة لا تكتمل ولا تستوفي شرطها العلمي أو الفلسفي بالتجربة وحدها ، فهي تفتقر لكي تستوفي هذا الشرط إلى هذا الذي نسميه عقلاً ونعرف أن اكتسابه بالتجربة الحسية مستحيل... ومرجع القيم إلى العقل ، يضمها الفرد بعد تعقل واختيار وتدبير لإمكانات الطبيعة البشرية والأخلاقية تقتضي رد الإلزام إلى هذا العقل الذي يمرض للبحث في غاية الإنسان بما هو الإنسان . والحياة الخلقية حياة كائن يرتبط في جوهره بغيره ويميش وسط جماعة لحياته ليست حياة حيوانية خالصة ، ولا حياة روحية خالصة . والضمير مرجعه إلى الفرد الذي أسهمت الجماعة في تكوينه... كما قلنا بشيء من التفصيل في مناقشة الاتجاهين السالفي الذكري .

على أن رد المذاهب الأخلاقية إلى اتجاه طبعي واتجاه مثالي يرتد كلاهما إلى موقف أنطولوجي وإستمولوجي ، يراد به وصف الاتجاه الغالب في خط التفكير في كليهما ، مع اغفال ما يبدو نشأاً مع هذا الخط . فإن سقراط وأرسطو - على سبيل المثال - كانا قديماً من رواد النزعة التجريبية الواقعية في فلسفتهم

الإبستمولوجية ، ومن أئمة النزعة المثالية في فلسفتها الأخلاقية ، وقريب من هذا يقال في بعض المحدثين من فلاسفة الإنجليز من أمثال جورج ادورد مور + Moore ١٩٥٨ ويسوغ موقفهم أن القيم الخلقية تنتمي إلى عالم علوى يرتفع فوق معايير العالم الواقعى بقوانين عليته الطبيعية .

وعلىنا أن نكون على بينه من أن التفرقة بين الطبيعيين والمثاليين على النحو السالف الذكر ، لا تنفى القول — من ناحية أخرى — بأن جميع فلاسفة الأخلاق مثاليون ! سيان منهم من عددناه واقعيًا طبيعيًا ومن أسميناه مثاليًا ! إنهم جميعاً معنيون بدراسة ما ينبغي أن يكون ، يدرسه الطبيعيون كما يبدو فعلاً في حياة مجتمع بشرى معين يرتبط بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ويدرسه المثاليون في صورة مبدءاً أسمى يضعونه ملائماً لاسمى جانب في فطر البشر ، وبالتالي يكون إنسانياً يتخطى الزمان والمكان ؛ وجميعهم — طبيعيين كانوا أو مثاليين — يلتقون عند احترام القيم الخلقية واستفراغ الوسع في دراستها ، للوقوف على طبيعتها ، وتحديد المعايير التى تستخدم في الحكم على خيرية الأفعال وشريتها — وسنعرف هذا بمبدء — إنمّا ينشأ الخلاف بين الفريقين في تحديد منح البحث مما يترتب عليه خلاف في تحديد موضوع الدراسة وغايتها . فالطبيعيون بحكم نزعتهم العلمية ألحوا في اصطناع منهج تجريبي يقتضى أن يكون موضوع الدراسة ظواهر جزئية نسبية متغيرة ، والمثاليون بحكم نزعتهم الفلسفية اصطنعوا منهجاً عقلياً أتاح لهم وضع مثل إنسانية بدت كلية عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان ، فالخلاف بين الفريقين وقف عند تفسير القيم وتحليلها وبيان مضمونها ، ولم يتجاوز هذا النطاق قط إلى إنكار القيم أو المساس بقديستها .

ويتصل بهذا حديث المصللين عن النزعة اللاأخلاقية Imoralism في التفكير الأخلاقى ، إن هذه النزعة لا وجود لها في فلسفة الأخلاق عبر تاريخها الطويل ، لأن الفلاسفة الذين ثاروا على القيم المعروفة في عصرهم ،

كان مرجع ثورتهم إلى اعتقادهم في فسادها ، وتطلعهم إلى بناء قيم أصح وأسلم ، أرادوا أن يطهروا الأرض من أعشاب تلتفها ، حتى أن تصلح لفرس بذور تنتج أزهاراً وثمراً ، لم يهاجموا القيم في ذاتها ، وإنما هاجموا كما بدت لهم هزيلة مريضة متهافة (فالنزعة الأخلاقية يراد بها مقاومة الاخلاق المتعارف عليها) .

* * *

وبعد ، فقد جمع كتابنا في طبعته الجديدة كتابين : ضم أولهما ثلاثة أبواب من ثمانية فصول تناولنا فيها فلسفة الاخلاق في العالم القديم بمصريه الهليني والهلينسى ، وفي العالَم الوسيط كما بدت في الفكر العربى في عصر الإسلام الذهبي ، أما الكتاب الثانى فقد ضم ثلاثة أبواب من أربعة عشر فصلاً تناولنا فيها فلسفة الاخلاق عند المحدثين والمعاصرين ، وفي ختام الكتاب فهرس تحليلي مفصل لمحتوياته ، وقد أبقينا في طبعتنا الجديدة على دليل المذاهب والنظريات والمسائل ، وكشاف الأعلام ، ومعجمنا في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل مما عرضناه في آخر الكتاب على النحو المشار إليه في مقدمة طبعتنا الأولى .

* * *

هذا هو كتابنا الذى جمعنا فيه أظهر مذاهب الفلسفة الاخلاقية عبر تاريخها الطويل ، وأبنا فيه عن معالم الجانب المشرق الوضاء في طبائع البشر ، وقد صدق أرسطو حين قال — منذ ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان — وهو يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه ، وكيف أنه لا يتحقق كاله إلا منتبهاً إلى مجتمع بشرى : أن من يعيش منعزلاً بغير مثل أعلى يدين به ، إما أن يكون إلهاً حقق في حياته أقصى مطالب الكمال ، فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى بمقتضاه حياته أو يكون حيواناً لا يستطيع بحكم طبيعته البهيمية أن يعلو على واقعه ، في ظل مبدأ أسمى يدين له بالولاء .

توفيق الطويل

مقدمة الطبعة الأولى

✽ وظيفة الفلاسفة الخلقية — في النصور التقليدى — وضع قوانين السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ومقاييس التمييز بين الخير والشر مجردين عن الزمان والمكان ، وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته عند أصحاب النزعة الصورية من الأخلاقيين ، فذهبوا إلى القول بأن القيم الأخلاقية صفات عينية قائمة في طبائع الأفعال الإنسانية ، واعتبروها غايات في ذاتها تتضمن قيمتها في باطنها مستقلة عن مصالح الإنسان واشتهاءاته ، وصرحوا بأن الخصائص التى لا يستقيم المبدأ الخلقى بدونها .

(أ) أن يكون عاماً مطلقاً يتخطى الزمان والمكان ، ولا يختلف باختلاف الظروف والأحوال .

(ب) أن يكون ضرورياً قبلها لا يستقى من التجربة ، وبدونه لا يستقيم تعقل الأشياء وفهما .

(ج) أن يكون واضحاً بذاته لا يقبل برهانا ، لأنه يحمل في باطنه الشاهد على صدقه ، بحيث إن مجرد فهمه يقتضى التسليم بصوابه .

(د) لا يقبل شكاً ولا جدلاً ولا يحتتمل نقيضاً ، بمعنى أن يستحيل التسليم بصحة نقيضه ، أو جعله قاعدة لسلوك الإنسان الناطق — وفي فصولنا التى عقدناها على مذاهب المثاليين من الحدسيين والعقليين عامة ، وفي الفصل الأول من الباب الثانى (١) خاصة ، ما يكتفى إيضاحاً لهذا الاتجاه ، وبياناً لأظهر خصائصه العامة .

(١) هو فى الطبعة الحالية الفصل الرابع من الباب السادس .

وقد كان طبيعياً أن يرفض الطبيعيون من أصحاب الفلسفات التجريبية والوضعية بمختلف تياراتها هذا التصور التقليدي في كل صورته — متطرفة كانت أو معتدلة — لأنهم — منذ البداية — رفضوا القول بفطرية المبادئ الخلقية ، ومن ثم أنكروا عموميتها وموضوعيتها وسائر خصائصها السالفة الذكر ، وردوا الأخلاقية إلى التجربة فأصبح الخير عندهم مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس متأثرين بمصالحهم المرتبطة بزمانها ومكانها ، المقيدة بطروفها وأحوالها ، وترتب على هذا أن تصبح القيم الأخلاقية ذاتية نسبية وليست موضوعية كلية ، وأن تكون وسائل تستخدم في تحقيق غايات تقوم خارجها ، وأن يكون الخير مجرد صفة يخلعها الإنسان على الأفعال التي تحقق نفعا أو تسكمل مصلحة... إلى آخر ما سنعرفه من ثنايا الفصول التي عقدناها على الاتجاه العلمي كما بدا في مذاهب النفعيين والتطوريين والوضعيين ومن إلهيم من الطبيعيين .

* * *

وقد ضممتنا كتابنا بمجل التيارات الأخلاقية البارزة على اختلاف صورها ، وتوخينا فيه أن نقتبع نشأتها وأن نساير تطورها خلال الزمن ، اعتقاداً منا بأن تاريخ الفلسفة الفلسفة الخلفية خير معوان على فهمها واستيعاب مذاهبها ، فإن تاريخ الأخلاق فرع من تاريخ الفلسفة — كما سنعرف بعد قليل — ومن أجل هذا يتعذر إغفال المذاهب القديمة استغناء بدراسة المذاهب الحديثة ، لأن التفكير الفلسفي — في كل صورته — لا يسير نحو السكال طردياً مع تقدم الزمن ، وإلا لجاز أن يكتب دارس الفلسفة بآخر حلقة من حلقات تطورها تعبيراً عن أقصى كمال بلغته ، كما هو الحال في دراسة العلم ، وقد صدق د ليون روبان ، Leon Robin حين قال : إن إغفال ماضي التفكير ميسور في العلم ، مستحيل في الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال في تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة فلسفة ،

وهو يبدو أمام الفيلسوف في تجمد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع في المعرفة ... إن ماضى العلم هو الجزء الثانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه الفسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المرجوة منه ، وهذا الماضى يشبع رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة دون أن يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فإنه يكون جزءا منها ومن ثم يرضى أعنى مطالب الفكرة وأشملها (١) .

/ وفى الفلسفة الخلقية مصداق مانقول ، فن أراد أن يفهم تياراتها ويستوعب أسرارها ، فعليه بالرجوع إلى تاريخها ، ولا يكتفى أن يقال إن ماضيا زاهرا بصور حية من التفكير الخلقى الذى ينبض قوة وحياة ، فان الأدق فى التعبير فى هذا الصدد أن يقال إن فهم الفلسفة الخلقية والإلمام بأسرارها وكنوزها مستحيل بغير الوقوف على تياراتها عبر الماضى فى مختلف عصوره .

/ وسنرى من فصول هذا الكتاب أن تاريخ الأخلاق فرع من تاريخ الفلسفة ، إذ يبدأ الفيلسوف — فى الأغلب والأعم — بتحديد موقفه من الوجود والمعرفة ، ثم يمد نطاق مذهبه الأنطولوجى أو الأپستمولوجى إلى مجال الأخلاق ، وقد بدا هذا منذ نشأة التفكير الأخلاقى عند جبهة فلاسفة اليونان ، إذ انصرفت الفلسفة عن دراسة العالم الخارجى إلى البحث فى الإنسان وسلوكه ، فوضع السوفسطائية نظريتهم الأپسمولوجية التى أقرت الفرد مقياسا للأشياء ، فأصبحت الحقائق وليدة الاحساسات والانطباعات الذاتية ، ومن ثم بطل للقول بوجود حقيقة موضوعية ثابتة مستقلة عن الفرد وظروفه ، وتعددت الحقائق الجزئية بتعدد مدركاتها والحالات التى تطرأ عليهم ... ثم مد السوفسطائية نظريتهم الأپستموجية إلى مجال الأخلاق فكان الفرد مقياس الخير والشر ، ومن ثم بطل القول بوجود مبادئ خلقية

(١) أينما عن هذه الفكرة مفصلة فى بحث لنا تحت عنوان « مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة » .

موضوعية مطلقة ، وأصبحت قيم الأخلاق ومبادئها ذاتية نسبية متغيرة (٢) ...

وجاء سقراط فرفض نظريتهم الاپستمولوجية والأخلاقية ورد الحقائق إلى العقل ، وانتهى من هذا إلى إقرار الحقائق الثابتة المطلقة في مجال المعرفة ، ثم طبق نظريته الاپستمولوجية في مجال الأخلاق ، فانهى إلى القول بوجود قيم موضوعية مطلقة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ، ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال .

واستمر الوضع على هذا النحو عند أكثر الفلاسفة في عصورنا الحديثة ، فإذا كان الحسيون من الوضعيين والطبيين ومن إليهم يقفون في تفسير الوجود والمعرفة عند التجربة دون أن يتجاوزوها إلى ما وراءها من حقائق ، فهم في مجال الأخلاق ويرجعون — في العادة — القيم والمبادئ بدورها إلى التجربة دون العقل ، ولما كانت التجربة تعبر عما هو كائن في حالة معينة ، ترتب على منطقهم أن تكون قيم الأخلاق ومبادئها جزئية نسبية متغيرة ، وليست كلية مطلقة ثابتة ، أما (المثاليون) العقليون فانهم يتجاوزون في تفسيرهم للوجود والمعرفة عالم التجربة إلى عالم الحقائق التي تقوم وراءها ، ويرون في مجال الأخلاق أن القيم صفات عينية تقوم في طبائع الأفعال ، ومن ثم كانت ثابتة موضوعية مطلقة كما قلنا من قبل ، وهكذا أصبحت مذاهب الأخلاق — في أكثر الحالات — امتداداً لفلسفة أصحابها الانطولوجية والاپستمولوجية .

وقد اتجه الفريق الاول إلى إقامة الأخلاق على أسس سيكولوجية أو اجتماعية ورفضوا إسنادها إلى أسس ميتافيزيقية ، اعتقاداً منهم بأن الميتافيزيقيا غير ذات موضوع ، وبالتالي يبطل الاستناد إلى قضائها أساساً لقيام علم من العلوم ، وقد

(٢) هذا هو التصور التقليدي لذهب السوفسطائية كما بدا عند سقراط وأفلاطون وأرسطو وإن عارضه بعض المحدثين وفي مقدمتهم هيجل — كما سنرى بعد .

ظهر من بين أنصار هذه الدعوة من اعتبر علم الاخلاق فرعاً من علم النفس !
هكذا تصور المتطرفون من أتباع المذهب النفعية الذين أنسكروا سلطة المبادئ
الخالقية ، أو تصوروا هذه السلطة تصوراً آلياً ارتدت فيه إلى الاثر الذى تركه
فى النفس العقوبات التى توجبها الطبيعة أو تفرضها إرادة المجتمع ، أو تقضى بها
شريعة الدين ، أو تقررها قوانين الدولة .

وذهب بعض أنصار هذه الدعوة نفسها إلى جعل الاخلاق فرعاً من علم
الاجتماع ! إسناداً إلى أن مبادئ الاخلاق تصبح غير ذات موضوع متى عاش
الانسان فى عزلة عن غيره من الناس ، ومن أجل هذا ارتبط الخير الاقصى غاية
لسلوك الانسان ، بنوع العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين أفراد المجموع بعضهم
وبالعض الآخر ، وبدأت هذه الوجهة من النظر عند أتباع النفعية والتطورية بوجه
عام ، وتبلورت عند دعاة المذهب الوضعى عن نقلوا البحث الخلقى من دراسة
السلوك الانسانى بما هو كذلك ، إلى دراسة العادات والظواهر الخلقية مقيدة برمانها
ومكانها دراسة موضوعية تقوم على مناهج استقرائية خالصة .

أما فريق العقلين الذى أبى الوقوف عند التجربة فى تفسيره لطبيعة الوجود
وحقيقة المعرفة ، فقد ألح فى إقامة الاخلاق على أسس متافيزيقية ، اعتقاداً منه
بأن وضع مثل إنسانى أعلى يتطلب الوقوف على طبيعة الانسان ومكانه من الوجود ؛
ومع هذا يسلم المعتدلون من هؤلاء المثاليين بالاسس السيكولوجية أو الاجتماعية
أو بهما معاً ، ولكنهم يجاهدون بأن هذه لا تعدو أن تهيئ للتسليم بمبادئ متافيزيقية
أساساً للبحث الاخلاقى .

وهكذا يسير الاخلاقىون بمختلف نزعاتهم فلسفتهم الانطولوجية أو
الاستمولوجية ، فيرد جمهرة الحسنيين القيم إلى التجربة دون العقل ، ويلجئون فى
فى اعتبارها نسبية متغيرة ، بينما يذهب العقليون على اختلاف مذاهبهم إلى الرجوع

بالقيم إلى العقل أو الحدس ، والإصرار على اعتبارها موضوعية عامة ثابتة . . إلى آخر ما سنعرفه مفصلاً في أحاديثنا التالية .



وإذا كنا قد انحدرنا بنشأة التفكير الخلقى إلى اليونان دون أن نتجاوزهم إلى أسلافهم من حكماء الشرق ، فإن هذا لايعنى أننا ننسكرك تراث الشرق القديم أو نستخف بقيمته في مجال الاخلاق ، اذ ما من شك في أن حكمة الشرق الضاربة في أغوار الماضي البعيد قد حفلت بتيارات خلقية لها قيمتها في تاريخ الاخلاق بوجه عام ، وليس أدل على هذا من الديانة المصرية القديمة ووصايا التوراة والبوذية والكونفوشيوسية ونحوها ، ولكن الإحاطة بمثل هذا التراث — مع تقديرنا البالغ له — تخرجنا عن نطاق المشروع الذي رسمناه لهذا الكتاب ، وهو أن نؤرخ للمذاهب الفلسفة الخلقية مستقلة عن وحى الديانات السماوية والهام العقائد الارضية معاً ، وأن نقصر دراستنا على ما صدر من تيارات التفكير الاخلاقي عن نظر عقلى خالص أو تفكير تجريبي محض ، أو مزاج منهما معاً ، فإذا نحن توخينا اصطناع هذا المنهج وقفنا بنشأة الفلسفة الخلقية عند اليونان ، وسقطت من حسابنا — أثناء تأريخ مذاهبها — جنسية أصحابها ودياناتهم ولغاتهم وقومياتهم . وبقيت العناصر الإنسانية الخالصة ماثلة أمام أعيننا ، وبطل قول السذج منا : ان هذه المذاهب غريبة عنا ! وصح القول بأنها تؤكد الجانب الإنساني في نفوسنا . وتعبّر عن أسمى جزء في طبيعتنا . ومن هنا جاءت صلة الرحم التي تجمع بيننا وبينها ، وتشركنا مع سائر شعوب العالم المتمدين في مثل انساني رفيع .

ومن الضلال والسذاجة أن يظن ظان أننا نستطيع أن ننشئ اليوم نهضة أو نقوم بوثة ، أو ننجح في تنمية وعينا القومي الصحيح ، ان أخطأنا التوفيق في تطعيم عقولنا بآيات الفكر الإنساني الشامخ ، والتمكين للقيم الروحية والمثل العليا في

نفوسنا ، فإن تاريخ البشرية الروحي ليشهد بأن القيم الخلقية تحتل على الدوام مكان
الصدارة من حياة الشعوب الفتية ، فتمكن لوثباتها وتوطد نهضاتها .

• • •

وبعد ، فقد كان في نيتنا أن تصدر كتاباً عن « أسس علم الاخلاق » نضمه على
نمط كتابنا « أسس الفلسفة » ثم عدلنا عنه إلى هذا الذي أرخنا فيه مذاهب الاخلاق
المعروفة نشأة وتطوراً ، اعتقاداً منا بأن هذا التاريخ خير معوان على فهم الفلسفة
الخلقية واستيعاب مكنوناتها كما قلنا من قبل ، ولسنا نزعم أننا أحصينا هذه المذاهب
عدداً ، ولا أننا استوعبنا دراستها وأتينا على تفاصيلها ، فان هذا فوق ما يحتمله مثل
هذا الكتاب ، ولكننا نقول إننا حاولنا أن نجعل في الصفحات التالية أظهر مذاهب
الاخلاق وأهم خصائصها ، مؤملين أن يغرى حديثنا المجلد القراء - بتابعة البحث في هذا
المجال الذي لا يزال في العربية بكراً ، وإن تداولته ألسنة الناس وأقلام الكتاب حتى
تضاءلت - من فرط هذا اللجج - قيمته في نظر السذج ممن يجهلون مكان الدراسات
الإنسانية من ثقافة الشعوب المتمدينة .

وقد افتحنا الكتاب بفهرس تحليلي مفصل لمحتوياته ، واختتمناه بثبت
للمصادر العامة التي لم تقتصر على موضوع دون موضوع ، وإن كنا قد ذيلنا كل فصل
من فصول الكتاب بمجموعة من المصادر التي تناولت موضوعه تيسيراً لمن أراد
التوسع في دراسة المذاهب التي عالجناها ، وحاولنا - ما استطعنا - أن نزود
القارئ بمصادر أصحاب المذهب الذي نعالجه ، فكان طبيعياً أن تكون هذه المصادر
قديمة قدم أصحابها ، وقد عقبنا على ثبت المصادر بدليل لآهم المذاهب والنظريات
والمدارس ، وزودنا القارئ بعد هذا بكشاف لاظهر الاعلام التي وردت في صفحات
الكتاب - مع الإشارة إلى سنوات وفاتهم أو ميلادهم إن جهلنا سنة وفاتهم أو

غلب على ظننا أنهم لا يزالون أحياء ، ثم قدمنا بعد هذا الكشف معجما في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل التي تضمنتها فصول الكتاب .

وقد جمع كتابنا خمسة أبواب ضمت سبعة عشر فصلا (١) ، خصصنا العالم القديم بعصره الهليني والهلينستي بباين جمعا سبعة فصول ، وأفردنا باقيها للعصور الحديثة ، وذيلنا كل فصل بتعقيب ناقشنا فيه المذاهب الذي عالجناه في ذلك الفصل ، وأبنا عن رأينا فيه ، ثم عدنا واختصنا الكتاب بفصل أكدنا فيه ماورد متناثرا في تعقيباتنا التي ذيلنا بها فصول الكتاب .

وواضح من جميع تعقيباتنا السالفة الذكر ، أنا - مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوهميين وأمثالهم - ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمث المقيت ، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية السكانتية (١) المتطرفة ، فتمثلت في تحقيق الذات بأشباع جميع قواها الحيوية في غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بما يبره ، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما ، ويمثل الإنسان فردا في أسرة ومواطن في أمة وعضوا في مجتمع إنساني ، وبهذا يتصل كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمى إليه ، فيخفي النزاع التقليدي بين الأثرة والايثار ، وينوب تأكيد الذات في نكرانها ، ويظل الإنسان خلال هذا احتفظا بفرديته واستقلال شخصيته ، رغم ولائه للمجموع الذي ينتمى إليه ، ومثل هذه المثالية تنيسر في النظام الديموقراطي الصحيح ، وهي تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية وبها تصبح الأخلاقية مطلبا ميسور المنال ، وليست عبئا لا يقوى على حمله إلا الأبطال ...

(١) أصبحت منذ الطبعة الثانية ستة أبواب ضمت اثنين وعشرين فصلا - كما هي فهرس الكتاب .

(١) نسبة الى كانط Kant امام الفلسفة الخلقية الحديثة والأصح أن يكتب اسمه بالتاء لا بالطاء ، لكننا آثرنا أن نرسمه بالطاء كلما ورد في الكتاب اسمه حتى لا يختلط بقولنا : كنت أو كانت .

إلى آخر ماورد مجملًا متناثرًا في تعقيباتنا التي ذيلنا بها فصولنا التالية ، وواضحا متميزا في الفصل الأخير الذي اختتمنا به هذا الكتاب .

هذا هو كتابنا الذي أرخنا فيه أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية منذ نشأتها حتى يومنا الحاضر، قرأنا من أجله الكثير من المؤلفات التي وضعها منشرو هذه المذاهب، واطلعنا على أمهات المصادر الأجنبية التي عرضت لدراستها ، وأفدنا من كنوز الحقائق التي ضمها دون أن نحاكمها في تخير الموضوعات ، ولا في طريقة علاجها ومنهج بحثها ، ولا في النتائج التي تستخلص من حقائقها ، ولما لفرجو في ختام هذه المقدمة أن يسد كتابنا فراغا شاغرا في مكتبتنا العربية ، وأن يصادف من اهتمام القارىء ما يعادل الجهد العنيف الذي استنزفناه في وضعه ؟

توفيق الطويل

ملحوظات

١ - في هوامش الصفحات اشارة الى مصادرنا ، فاذا تكرّر الكتاب نشير اليه بـ: ibid أو opcit ويراد بهما : المصدر نفسه أو المكان نفسه و idem بمعنى المؤلف نفسه ، وذكرنا بعد رقم الصفحة في بعض المصادر الفرنجية : ff أو Seq رمزاً للصفحات التالية .

٢ - في متن الكتاب - وفي كشاف الاعلام بوجه خاص - أشرنا بعد أسماء الفرنجة من الفلاسفة والمفسرين الى سنة الوفاة مسبوقة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وتبعنا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم الى وقتنا الحاضر - الاقله منهم أشرنا في الكثير من الحالات الى سنة ميلادهم - اذا كانوا لا يزالون أحياء ، أو لم يبلغنا عن وفاتهم شيء . أما عن المسلمين فقد أشرنا الى وفاتهم بحرف تاء - أى توفي .

٣ - أشرنا - في أكثر الحالات - الى مصادرنا في هوامش الصفحات أولاً بأول ، ثم ذيلنا كل فصل بمجموعة أخرى من المصادر تتناول موضوعه ، وسجلنا المصادر العامة الشاملة في آخر الكتاب .

٤ - تاريخ وفاة الاعلام في العصور القديمة غير مؤكد محدد ، لهذا لم نحفظ في اختبار التاريخ الذى ذكرناه ، والقارىء لايهمه ان كان أفلاطون مثلاً قد مات فعلاً عام ٣٤٨ أو ٣٤٩ ق م

الكتاب الأول

فلسفة الأخلاق عند القدماء

البحث في فلسفة الأخلاق عند القدماء ينصب في بابين، يستغرق أولهما العصر الهليني في أربعة فصول ، ويغطي ثانيهما العصر الهلينيستي في ثلاثة أخرى ، يليهما باب ثالث عن فلسفة الأخلاق في التفكير العربي — فلسفة وتصوفا —

ونعقب على ذلك بدراسة الفلسفة الخلقية عند المحدثين والمعاصرين في كتاب يضم ثلاثة أبواب أخرى .

الباب الأول

مجل الباب الاول

فلسفة الاخلاق عند اليونان

في العصر الهليني

يتألف هذا الكتاب من خمسة أبواب ، عرضنا في أولها - بفصوله الأربعة - لفلسفة الاخلاق عند اليونان في العصر الهليني Hellenic age فتناولنا في أول فصوله "سقراط" ، مؤسس الفلسفة الخلقية ، ومبررات نشأتها على يديه ، وعقبنا في ثانيها باتجاه أنصاف السقراطي من السكسية والقورينائية ، وتناولنا في ثالثها ورابعها فلسفة الاخلاق عند عملاقى الفكر اليونانى : أفلاطون وأرسطو .

ثم خصصنا الباب الثانى بفلسفة الاخلاق عند اليونان في العصر الهليني Hellenistic (١) . وأفردنا الباب الثالث لفلسفة الاخلاق في التفكيك العربى في عصر الإسلام الذهبى ، ثم وقفنا الكتاب الثانى بأبوابه الثلاثة على فلسفة الاخلاق في عصورها الحديثة .

(١) يمتد العصر الهليني الى موقعة خيرونيا Chaeronea التى فقد فيها اليونان استقلالهم وحريتهم عام ٣٣٨ ق م أو بموت أرسطو عملاق الفكر اليونانى عام ٣٢٢ ق م أو بموت الاسكندر الأكبر الذى انتهت فتوحاته للشرق بادماج الحضارة اليونانية فى الحضارة الشرقية (عام ٣٢١ ق م) وبأحد هذه الأحداث الفاصلة المتقاربة ينتهى العصر الهليني ويبدأ للعصر الهلينيستى .

الفصل الأول

سقراط

مؤسس الفلسفة الخلقية في الغرب القديم

سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية :

اتخذ التفكير الأخلاقي صورته العلمية الدقيقة أول الأمر في فلسفة اليونان ، وإن لم يلفت إليه أنظار المفكرين إلا بعد أن شرع التفكير الفلسفي يتطور وينضج ، ومن الحق أن يقال إن البحث الأخلاقي عند اليونان — وبالتالي في أوروبا — لم يكن بدءاً لجائماً غير مسروق بمقدمات تسلم إليه ، فإن في حكمة الشرق الضاربة في أغوار الماضي السحيق اتجاهات أخلاقية واضحة المعالم ، في تراث مصر والهند والصين واليابان صور مختلفة من التفكير الأخلاقي الاصيل نبتت في ظله فلسفة الاخلاق في أعماق اتجاهاتها ، ثم إن العبارات البسيطة المنتشرة في شعر الحكمة إبان القرن السابع والسادس قبل الميلاد ، كان لها أثرها الملحوظ في التفكير الخلقى الذى بدا في آثار أفلاطون ، وأرسطو بعد ، وإن كان فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط قد ركزوا اهتمامهم في موضوعات البحث الطبيعى والميتافيزيقي / وإذا استثنينا الشذرات التى خلفها لنا فيثاغورس + ٤٩٧ ق م Pythagoras الذى سبق إلى تمثيل بعض وجود المذهب الافلاطوني Platonism ، وهيرقليطس

+ ٤٧٠ ق م Heraclitus الذى يمكن اعتباره مبشراً بالمذهب الرواقى Stoicism ، وديمقريطس + ٣٧٠ ق م Democritus الذى اتصلت نزعته بعده بالمذهب الابيقورى Epicureanism إذا استثنينا هؤلاء الرواد أمكننا أن نقول إن سقراط كان أول من اهتم اهتماماً ملحوظاً بدراسة السلوك الإنسانى ، لأن الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية كانت تستنفد اهتمام أسلافه من الفلاسفة ، ولكن النتائج التى انتهى إليها تفكيرهم فى هذه المجالات قد أثارت نفوره ، وتأتدت به إلى إلى الاعتقاد فى عجز العقل عن التغلغل فى أسرار السكون الطبيعي (١) .

من هنا رأى مؤرخو الفلسفة اليونانية أن الخاصة الأساسية التى تميز مرحلتها التى سبقت سقراط ، هى أن البحث الفلسفى كان معنياً فيها بتفسير الوجود الخارجى على وجه أخص ، وأما الاهتمام بالإنسان وسلوكه فكان يشغل فيها مكاناً ثانوياً عارضاً ، فإذا أقبل النصف الثانى من القرن الخامس قبل ميلاد المسيح أثار السوفسطائية اهتمام الناس بالجدل فى مذاهب الفلسفة المعروفة ، وزعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية ، وتصدى لتنفيذ مغالطاتهم سقراط + ٣٩٩ ق م Socrates وعن طريق تلاميذه أخذت الفلسفة الخلقية تشغل فى التفكير اليونانى المكان البارز الذى لم تفقده بعد ذلك أبداً ، ومن أجل هذا قيل إن سقراط كان نقطة البدء الرئيسة التى صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التى جاءت بعده (٢) وكان بهذا منشئ علم الاخلاق بمعناه الصحيح (٣) ، ولتفسير هذا نفرد بقية هذا الفصل .

عرفت قبل سقراط التفرقة بين السلوك الذى يصدر عن دوافع طبيعية خالصة ، والسلوك الذى يجرى بمقتضى قوانين أو قواعد عامة ، ولكن الحكم الخلقى على

(1) H. Sidgwick, History of ethics p. 12 ff.

وفى ترجمتنا العربية « المجلد فى تاريخ علم الأخلاق » ص ٨٣ وما بعدها .

(2) Sidgwick, op cit . intr. p. xviii ٤٩ وفى ترجمتنا العربية ص ٤٩

(3) Cf. Calderwood, Hand-book of Moral Philosophy, P. 318 & kulpe, Intr. to philosophy. p. 68

السلوك الإنساني كان يرتد منذ فجر الحضارة الإنسانية — فيما تقول سيكولوجيا الشعوب — إلى المعتقد الديني والعرف الاجتماعي ، أى إلى سلطة تقوم خارج الذات ، أما رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تصدق في كل زمان ومكان فقد جاء أخيراً على يد سقراط . وكان أول من حرص على إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، وقد أورد أفلاطون مصداق هذه الحقيقة الضخمة في المحاورة الرائعة التي سجلها في الكتاب الأول من الجمهورية وأدارها بين « سقراط » و « ثراسيماخوس » ، السوفسطائي بوجه خاص ، وسنعود إلى بيان هذه المحاورة بشيء من التفصيل بعد قليل .

وكان سقراط مع هذا وذاك أول من وضع مذهباً في السعادة Hudaemonism فشاعت فكرة السعادة عند خلفائه من فلاسفة اليونان ، وإن اختلف مداوها عند كل منهم ، فتردد صداها عند أنصاف السقراطيين وأفلاطون وأرسطو ومدارس الأبيقورية والرويقية والشكاك ، وفي الفصول التالية مصداق مانقول ؛ وهذه الحقائق الضخمة خليفة بأن نقف عندها لنقول كلمة في تفسيرها :

جاء مذهب سقراط في الأخلاق رجماً لموقف السوفسطائية منها ، وكان كلاهما امتداداً لموقفهما من نظرية المعرفة ، وتفسير الخلاف بينهما يلقي ضوءاً على بعض وجوه النزاع الذي لا يزال قائماً بين طوائف التجريبيين والعقليين من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين :

استنبط *habab* *أحمد*
أ موقف السوفسطائية من الأخلاق :

رفض السوفسطائية^(١) رأى الإيليين ومن ذهب مذهبهم في رد المعرفة إلى العقل دون الحس ، استناداً إلى أن الحس يخص صاحبه وأن العقل حظ مشترك

(١) انظر فيما يلي، Stace, A Critical Hist. of Greek Thought p. 112 ff

ويوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٧ و ٧٣ و ٩٣ .

بين جميع الناس ، وارتد السوفسطائية إلى رأى ديمقريطس ، + ٢٦١ ق . م
في إرجاع المعرفة إلى الاحساس ، ومذهب ديمقريطس ، في التغير المتصل ، وانتهوا
من هذا إلى اعتبار الفرد مقياس الأشياء جميعاً - فيما قال أحد أعلامهم « بروتاجوراس »
+ ٤١٠ ق . م فأصبحت الحقائق وليدة الاحساسات والانطباعات الذاتية ، وبطل
القول بوجود حقيقة موضوعية مستقلة عن الفرد وظروفه ، وتعددت الحقائق تبعا لتعدد
مدركيها والحالات التي تطرأ عليهم ، ومتى امتنع القول بوجود حق في ذاته أو باطل
في ذاته ، أمكن أن يصدق التقيضان وأن يتمتع الخطأ !

ثم مد السوفسطائية نطاق نظريتهم الاستمولوجية حتى شملت الاخلاق
(والسياسة) فأصبح الفرد مقياس الخير والشر كما كان عندهم مقياس الصواب
والخطأ ، وإذا كانت الحقائق في مجال المعرفة نسبية متغيرة ، وليست مطلقة
ثابتة ، كانت القيم والمبادئ في مجال الاخلاق نسبية تتغير بتغير الزمان
والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ؛ وإذا أدت بنا هذه
الحال إلى نوع من الفوضى ، اقتضينا الحكمة أن نؤثر في مجال العمل ما يبدو
لنا نافعا !

كان أساس الاخلاقية أن الفضيلة لا تصدر عن طبائع البشر تلقائيا وإنما تنشأ
عن صراع مع أهواء النفس وميولها ، وقد كان المذهب الافلاطوني يقوم على أساس
هذا المذهب الطبيعي ، ولكن السوفسطائية قد عارضوا بين الطبيعة البشرية ومقتضيات
الشرعية الاخلاقية والاجتماعية وهذا ما أبان عنه أفلاطون في محاوره جورجياس
Gorgias على لسان كاليبسيس ، إذ بدت الطبيعة البشرية في نظرهم حشداً من
الأهواء والشهوات ، من أجل هذا شرع الضعفاء والدهماء قوانين الاخلاق لقهر
الطبيعة وكبح دوافعها ، فجاءت هذه القوانين متنافية مع طبائع البشر ، ومتغيرة
وفقا لتغير زمانها ومكانها وظروفها ، وجاز للقوى أن يتمرّد عليها وأن يعصى

حكمها استجابة لهواه ١ والشواهد على تمارضها مع طبائع البشر كثيرة ، فإذا كانت العدالة تقضى بأن يسيطر القوى على الضعيف ، وأن يذعن الضعيف لسيادته، أبت قوانين الأخلاق أن تقر العدالة التي تسير طبائع البشر ١ وإذا قضت طبيعتنا بأن تحمل الظالم أقبح من ارتكابه ١ عكست قوانين الأخلاق هذا الوضع، فامتدحت أولها وقبحت من موقف الظالم ١ وليست الفضائل التي تعارف عليها الناس إلا رذائل مقنعة ، فتمجيد العفة مرجعه إلى المجز عن إشباع الشهوة ، وامتداح العدل مرده إلى القصور عن التفوق على الآخرين .. وما ذلك إلا لأن المشرعين كانوا في مجتمع كثرت فيه الساحة من الضعفاء الذين أرادوا بقوانين الأخلاق حماية مصالحهم الشخصية ، وتفادى الخضوع لسيطرة الأقوياء ٢ - هكذا بدا مذهب السوفسطائية في نظر القدماء ومن ذهب مذهبهم من المحدثين ، وسنعود إلى التعليق على هذا بعد .

مذهب سقراط :

وهكذا برر هؤلاء السوفسطائية الظلم الذي كان آفة العصر ، فالحخير الطبيعي عندهم يقتضى ترك العنان للرغبات والميول ، بل إشباعها بشجاعة، وهذا ما لا يستطيعه عامة الناس، ومن ثم بدا في نظرهم شرا رغبة منهم في إخفاء ضعفهم ، يقعدهم الجبن عن إشباع رغباتهم، فيمتدحون العفة والاعتدال ... إلى آخر هذه المعاني التي أيدها جميع من سماوا بالآخلاقين فيما تلا ذلك من عصور ، وكان على سقراط لكي يقيم بناء الأخلاق الذي تداعى على يدهم ، أن يهدم نظريتهم في المعرفة أولا ، حتى إذا وضع موقفه الاستمولوجي ، تيسر مدّ نطاقه إلى مجال الأخلاق ، ففصل بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وحرص على تحليل الالفاظ لتحديد معانيها وإيضاح دلالاتها ، فقوّت على السوفسطائية الاعتماد على اشتراك الالفاظ وغموض معانيها ، وصرح بأن ما يبدو للأحواس من الأشياء هو أعراضها المحسوسة ، ولكن

وراء هذه الأعراض تقوم حقيقتها أو ماهيتها ، وهي لا تدرك إلا عن طريق العقل الذى يستعين فى إدراك الماهيات باستقراء الجزئيات ، فانهى بهذا إلى الحقائق الثابتة المطلقة فى مجال المعرفة ، وكان منشئ فلسفة المعاني أو الماهيات التى تمتثل بعده عند أفلاطون وأرسطو .

وطبق سقراط نظريته الإستمولوجية على مجال الأخلاق ، فجعل مهمته الرئيسة فى هدم النظرية السوفسطائية تحليل المفاهيم الخلقية ، عساه أن يتوصل إلى فهم دقيق للمعاني الأخلاقية العامة التى تصدق فى كل زمان ومكان ، وكانت المحاورات التى كتبها أفلاطون فى بدء حياته — وهى التى تغلب عليها النزعة السقراطية — يشيع فيها البحث فى تعريف المفاهيم الأخلاقية ، فـ «أورة» شارميدس ، Charmides تتوخى تعريف العفة أو الاعتدال *emperance or moderation* ومحاوره « ليسيس » Lysis تهتم بتعريف الصداقة ، ومحاوره « لآخس » تعنى بتعريف الشجاعة ... الخ وهكذا حلل دلالات المفاهيم الأخلاقية حتى انتهى إلى تحديد معانيها السلبية التى تقال على الحالات الجزئية — فيما يروى عنه أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة⁽¹⁾ وكان موقف سقراط فى هذا الصدد أقرب إلى الأخلاق منه إلى العلم ، فيما يلاحظ رسل Russell — فإن سقراط نفسه يقول فى محاوره « الدفاع » : لا شأن لى قط بالتأمل فى الطبيعة المادية⁽²⁾

وكما اهتدى سقراط بالعقل إلى الحقائق الثابتة فى مجال المعرفة ، توصل عن طريقه إلى القيم المطلقة فى مجال الأخلاق ، وبدت الطبيعة البشرية فى نظره جسما ، وعقلا يسيطر على دوافع الحس ونزواته ، وليست مجرد حشد من الشهوات كما تصورهما السوفسطائية ، وإذا كانت قوانين الأخلاق تتعارض مع الجانب الحيوانى فى طبيعتنا ، فإنها تتمشى مع طبيعتنا الإنسانية العاقلة ، وهى شريعة العقل ومن

هنا كانت عادلة ، وطاعتها احترام للعقل ، وعصيانها خليك بالعقاب ، إن لم يكن في دنيانا الحاضرة في حياتنا الأخرى .

وكان السوفسطائية يقولون باللذة غاية لأفعال الإنسان ، اعتقاداً منهم بأن الطبيعة البشرية لا تمرد أن تكون شهوة وهوى ، فقالوا : إن تكون سعيداً متى خضعت لقانون ، فمن حقه أن تستخدم ذكائك في إشباع شهواتك وتحقيق سعادتك وإن اقتضاك الحرص على مصلحتك أن تتخفى وتظاهر بالتقوى والاستقامة ! أما سقراط فقد رفض هذا الموقف برمته ، ونفر من القول باللذة غاية لأفعالنا ، وطالب بالمعاصرة التي تقوم عنده في سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ، وردّ الإنسان إلى حياة الاعتدال ، ومتى عرف الإنسان ماهيته وأدراك خيره . أتاه لا محالة ، لأن الفضيلة وليدة المعرفة ، فمتى عرفت الخير حرصت على فعله ، ومتى أدركت الشر توخيت أن تتجنبه ، ولا يأتي الشر إلا من جهله — وهكذا بدت العلاقة وثيقة بين الفضيلة والمعرفة ، وهي علاقة ميزت سقراط وأفلاطون ، وكادت تشبع في الفكر اليوناني كله .

معييار الأخلاقية بينه وبين السوفسطائية :

قلنا إن سقراط قد رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تنطى الزمان والمكان ، وأنه كان أول من توخى إيجاد مقياس (Criterion or Standard) ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، وأنه أقام موقفه على أنقاض الرأي السوفسطائي الذي جعل الأحكام الخلقية جزئية متغيرة ، ومقاييس الأخلاقية وليدة ظروفها وأحوالها ، فكيف تيسر له هذا الموقف ؟

سجل أفلاطون في الكتاب الأول من جمهوريته محاولة أدارها حول موضوع العدالة⁽¹⁾ ، وضمنها حقيقة هذا الموقف ، والمعروف أن المحدثين قد استندوا إلى

(1) Plato, Republic Bk, I,

طريق النقد الباطن ووضعوا هذا الشرط من كتاب الجمهورية في مصنفات الشباب عند أفلاطون ، وتلك هي التي تغلب عليها النزعة السقراطية ، ومن هنا رجح الظن بأن هذه المحاوره كانت تعبيراً صادقا عن رأى سقراط .

وتدور المحاوره بين سقراط وأخوين لأفلاطون أكبر منه في بيت ثرى أرستقراطي هو « سيفالوس » Cyphalus وحضر المحاوره معهم وسام في الجدل في حقيقة العداله سوفسطائي كهل هو « ثراسيما كوس » Thrasymachus وقد جرت المحاوره على هذا النحو :

يسأل سقراط صاحب البيت عما يظن أنه يجنيه من وراء ثروته الطائلة ، فيقول جيباً إنها تمكنه من أن يكون كريماً يمين المحتاج ، وأميناً لا تضطره الحاجة إلى الحيازة ، وعدالاً لا يظلم مسوفاً بضغظ الفاقة ، فيقف سقراط عند اللفظ الأخير ويأخذ في تحليل معنى العداله ، ويدور الجدل حول حقيقتها وثراسيما كوس جالس ينصت في قلق بالغ حتى يقطع النقاش في احتجاج عنيف على العبث الصياني الذي يسمعه ، وينحى باللائمة على سقراط الذي يقصر مهمته في الجدل على توجيه الاسئلة والتسلي بتنفيذ الإجابات التي يتلقاها عنها ، ثم يتقدم باقتراح يحدد به معنى العداله ، فيقول إنها : لا تعدو أن تكون مصلحة الأقوى : (ومعنى هذا أن العداله تدور مع القوة وجوداً وعدماً ، فيسكون التصرف الواحد عدلاً متى حقق مصلحة لقوى ، وظلماً متى حقق مصلحة لضعيف) وما يقال في العداله يقال في غيرها من فضائل (وبذلك تصبح القيم الأخلاقية نسبية متغيرة) واستند ثراسيما كوس في تأييد رأيه إلى القول بأن القوانين هي التي تحمي العداله ، والقوانين من وضع الحكومه ، والحكومه تتوخى بنشر تعاليمها حماية مصالحها ، فالعداله تختلف باختلاف نظام الحكم وتغير بتغير أصحابه ، والحاكم لا يهتم برعاياه إلا كما يهتم الجزار بماشيته ، فإذا حرص على أن يسمنها جاء هذا من أجل مصلحته آخر الامر !

هذا الرأي يثير في مجال المعرفة والأخلاق والسياسة مشكلة رئيسة أثارت منذ ذلك الوقت اهتمام الباحثين ، ولم تزل تحتل مكان الصدارة في الفلسفة وهى : هل هناك معيار أو مقياس موضوعى ثابت يميز عن طريقة بين الحق والباطل ، والخير والشر ، أم أن هذا المقياس ذاتى يقوم فى الإنسان الذى يصدر أحكامه مسوقاً برغبته فى تحقيق مصلحته ؟

رفض سقراط رأى الذى تقدم به ثراسيماكوس ، فى سلسلة استفسارات كشفت عن بطلانه ، منها أن الحكومة قد تخطئ . فتسن قوانين تضر بصالحها ، فهل يكون معنى العدالة فى هذه الحال إيقاع الضرر بالآلةوى ؟ ثم إن الحكم لا يكون فى مصلحة الحكم وحدهم وإنما يكون فى خدمة الشعب كذلك ، فإن الحاكم يتقاضى مرتبه من أجل الشعب ، فهل تكون العدالة فى هذه الحال مصلحة القوى والضعيف معاً ؟ ويمضى سقراط فى تفنيد رأى الذى تقدم به خصمه حتى تنتهى المحاوره باعترافه بأنه لم يتوصل بعد إلى تحديد معنى العدالة ، ولكنه كان حريصاً على أن يثبت أن معنى العدالة لا يختلف باختلاف الأفراد ولا يتغير بتغير الظروف ، وتلك هى المهمة التى نهض بها أفلاطون بعده ، فأثر أن يثبت هذا فى الدولة ، لأن من الأيسر فى أى شئ أن تراه مكبراً ، ومن هنا كانت مدينته الفاضلة — أى جمهوريته — التى تمثلت فيها العدالة بأوسع معانيها ، وقد كانت فلسفة الأخلاق عند اليونان عامة جزءاً من فلسفة السياسة ، ومن ثم عالجوا الإثنين وكأنهما علم واحد ، وهكذا جاءت محاوره العدالة فى الجمهورية مما كتبه أفلاطون فى شبابه متأثراً بتعاليم سقراط ، ثم جاءت تمتة الجمهورية فى عهدكمولته .

هذا هو النزاع الذى ثار قديماً بين سقراط وخصومه من السوفسطائية ، وهو لا يزال قائماً بين طوائف المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة ، وسنرى كيف زادتة القرون التى مرت به حدةً وشدةً وعنفاً !

وبينما كان السوفسطائية (بروتاجوراس) يرى رد القوانين الوضعية إلى المواضعات الاجتماعية وبالتالي تكون نسبية متغيرة ، يرى سقراط أن القانون حقيقة مطلقة ثابتة ، طاعته واجبة لأنه رمز للعقل الذى ينبغى أن تكون له السيادة .

فلسفته مطبقة فى حياته العملية :

فى تاريخ البشرية أفراد سمووا فوق الجانب الحيوانى فى طبائعهم ، فاستطاعوا أن يجعلوا حياتهم العملية صورة للمثل العليا التى دأبوا بها ، وقد كان سقراط فى طليعة هؤلاء ، إذ كانت سيرته العملية تطبيقاً دقيقاً لتعاليمه النظرية ، وناهيك بـ رجل يحاكم زوراً ، ويسجن ظلماً ويدان عسفاً ، فإذا أغراه أتباعه بالفرار من سجنه حتى لا يموت ظلماً — وكانت رشوة حراس السجن فى ذلك الوقت كغيلة بذلك — أبى فى عناد قائلاً : إن الفرار من الموت جبن وعصيان للقانون الذى ينبغى أن يطاع ! وكان الموت عنده — فيما أبان أفلاطون فى محاورته فيدون — مجرد انفصال للروح عن الجسم ، وهو شئ يتطلع إليه الفيلسوف ويرحب به لأنه يطهر روحه ويجرد نفسه من دنيا اللذات الحسية والشهوات البهيمية ، ويخلصه من عالم الحس الذى يعوقه عن إدراك الحقيقة ، فإذا أدين ظلماً تقدم — إيماناً منه بخلود الروح — لسكأس السم الزعاف راضياً ، وتجرعها حتى الثمالة صبوراً شجاعاً !

كان سقراط من أنبل الناس خلقاً وأبسطهم حياة وأنقاهم سريرة ، فكان مع فقره لا يتقاضى أجراً على تثقيف الشباب كما كان يفعل معاصروه من السوفسطائية ، وكان يعلو بنفسه عن الخيرات الدنيوية ويستخف بالحاجات والرغبات التى تستعبد غيره من الناس⁽¹⁾ ، لأنه كان مثلاً فى القدرة على ضبط نفسه والسيطرة على نزواته ورغباته ، ومن هنا كان تزهده — وإن جاء معتدلاً ، إذ كان الفيلسوف عنده لا يتمتع عن تمتع الدنيا ومباهجها وإن وجب ألا يكون أسير لذاته أو عبد شهواته ،

(1) Stace, op. cit., p. 137 & 131.

فكان يطعم ويشرب على قدر حاجته ، ولا يهتم بالخرم مع قدرته على الإسراف في شربها والاحتفاظ بوعيه ، وكان يعيش حياة هي أقرب ما تكون إلى الزهد والتعشف ولم يكن ذلك بغريب ، فإن الفيلسوف عنده لا يجوز له أن يهتم بلذات الحب ومتع الملابس ونحوها من ألوان الزينة ، لأن عليه أن ينزع ما استطاع إلى التحرر من قيود جسمه ليتفرغ للروح - فيأبى عن أفلاطون في محاوره فيدون ، ولم يكن سقراط ليطمئن إلى مطالب الجسم ونزواته ، لأن الجسم عنده مصدر المتاعب ، تتباهى العمل والأمراض ، وتشيع فيه المخاوف والأوهام والشهوات ، وهو الذى يعوق القدرة على التفكير ويدفعنا إلى كسب المال ، وهذا يقضى بالناس إلى الحروب - كما اعتقد كارل ماركس فيما بعد - ويتكفل هذا بالقضاء على الفراغ الذى يتجسس الفيلسوف ، ومتى تجرد الفيلسوف من علائق جسمه عاشت روحه بعد موته فى نعيم مع الآلهة ، وإلا تقيمت بعد موت صاحبها جسم حيوان . . . (١) إلى آخر ما قاله فى هذا الصدد .

ولأغرابة فى أن نذكر تعاليمه النظرية ونحن بصدد الحديث عن حياته العملية ، فقد كان سقراط - كما قلنا من قبل - يتصرف بمقتضى مبادئه ، حتى ليمتدح على مؤرخه أن يجد فى سيرته فجوة تفصل بين تفكيره النظرى وسلوكه العملى !

تعقيب :

أما عن مذهب السوفسطائية فإن تصويره على النحو السالف الذكر لم يصادف قبولا عند بعض المحدثين وفى مقدمتهم هيغل - إذ يرون أن السوفسطائية قد حرصوا على رد القيم إلى الإنسان ، وجعلها متغيرة متطورة ،

(1) Bertrand Russell, History of Western Philosophy. P. 156 ff.

وقد ضاقوا بقيم الحق والخير في عصرهم ، فنزعوا إلى هدمها ليمهدوا الطريق بذلك إلى بناء قيم أصح وأسلم ، وكانوا بموقفهم يشلون النزعة الإنسانية Humanism من ناحية ، وعصر التنوير Enlightenment في حياة الفكر اليوناني من ناحية أخرى .

ما موقفنا اليوم من سقراط ؟ ماذا نحصى عليه من مآخذ ونسجل له من مفاخر؟ لقد رفض أرسطو رأيه في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، لأنه تجاهل أو نسي الجانب اللاعقل في طبائع البشر ، وتوهم أن أفعال الإنسان تجري وفقاً لحكم العقل وحده ، ومتى توافرت معرفة العقل تحققت خيرية الأفعال ، مع أن أكثر الأفعال يأتيها الناس مسوقين بالآهواء والانفعالات وهي الجانب اللامناطقي في الإنسان ، وهذا حق ، فالتجربة تشهد بأن الناس يدركون الخير ومع هذا ينصرفون عنه ، ويعرفون الشر ولاتحول معرفتهم له دون الإقبال عليه !

ولكن السبب في هذه الزلة أن سقراط قد تصور الناس على صورته ! وكان — كما ألمعنا من قبل — فوق صفات الضعف التي تضاف إلى غيره من الناس ، ومن ثم استطاع أن يسيطر على نزواته وأهوائه (١) ، وأن يجعل سلوكه العملي صورة دقيقة من تفكيره النظري .

وترتب على توحيده بين الفضيلة والمعرفة أن أصبحت الفضيلة ممكنة التعلم ، شأنها شأن المعرفة ، وإن لم يكن تعلمها ميسوراً سهلاً كما هو الحال في الحساب مثلاً — لأنها تستند إلى الوراثة والبيئة ونحوها من عوامل — ومع هذا وقع سقراط في تناقض حين اعتبر الفضيلة والذيلة لا إراديتين ، بمعنى أن من عرف الخير أتاه على غير إرادة منه ، ومن أدرك الشر تفاداه لأن ارتكابه لا يكون إلا عن

(1) Stace, op cit., 146 ff.

جهل ، ومع هذا صرح بأن الفضيلة يمكن أن تعلم ؟ إنها إذن يمكن أن
تجىء اختيارا !

وإذا كان التوحيد بين الفضيلة والمعرفة قد ميز سقراط وكاد يشيع في الفكر
اليوناني كله ، فإن المسيحية قد رفضت هذا الرأي ، ورأت أن القلب النقي
الطاهر يمكن أن يوجد في الجاهل كما يوجد في العالم ، وهذا الخلاف بين
الأخلاق اليونانية والمسيحية لا يزال قائما حتى يومنا الحاضر — فيما لاحظ
برترند رسل من قبل (1) .

وقد قيل بحق إن مشكلة علم الأخلاق مزدوجة ، وهى تتمثل فى معرفة
الخير ثم فى طريقة فعله ، وقد اهتم سقراط بالمعرفة التى تتأدى إلى إدراك الخير
ولكنه لم يوفق فى إرشادنا إلى فعله ، وسنرى عند البحث فى مبدأ الواجب
عند كائنه أنه عكس الآية فاهتم بالإرادة وأغفل « تفصيل » البحث فى إدراك
الواجب .

والمؤرخ الذى يعرض لوزن التراث العقلى الذى خلفه سقراط فى مجال
الأخلاق ، لا يملك إلا أن يسجل له قدرته على إثارة مشكلات ضخمة لبشت
تشغل أهل الفكر حتى أيامنا الحاضرة ، وحسبنا أن نشير إلى أنه أراد أن يبنى
الأخلاق على العقل ، فألقى بهذا رد الأخلاقية إلى سلطة خارجية تتمثل فى الآلهة
أو العرف أو غيرهما ، وحرص على أن يجعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة ،
وأن يجعل مقياس الخير والشر موضوعا لا يتوقف على مصالح الناس وأمانهم ،
ولا يتغير بتغير زمان ولا مكان ، وهذه وغيرها مما كان لسقراط فضل السبق
إلى البحث فيه ، قد بقيت ماثرا للجدل عند المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة ،

(1) Russell. op. cit.. p. III.

وإذا كان رجال الدين قد قنعوا من البحث في موضوعية مقياس الاخلاقية وذاتيته بإرجاعه إلى الله ، بمعنى أنه تعالى هو وحده الذى يحدد الخير ويميز بينه وبين الشر (١) ، إذا كان رجال الدين قد توصلوا إلى حل الإشكال على هذا النحو ، فإن المحدثين من الاخلاقيين لا يزالون على خلاف بين بصدد هذا الموضوع ، فالوقوف السوفسطائى اعتنقه بعد تعديله أصحاب المذاهب الذاتية من الاخلاقيين (Subjectivism) يختلف اتجاهاتهم التجريبية ، واتجاه سقراط احتضنه بعد تعديله أصحاب المذاهب الموضوعية : (Objectivism) (عقليون وحديسون) وازداد الخلاف في عصورنا الحديثة حدة وعنفا ، فإذا كان النزاع القديم قد خفف من حدته أن السوفسطائية كانوا ضعاف الإيمان بمبادئهم ، فإن خلفاءهم من المحدثين والمعاصرين على اقتناع كامل بصدق اتجاههم وضعف الرأى الذى يقول به خصومهم ، ويسكنى أن نسوق مصداقا لكلامنا شاهدا واحدا من فيلسوف ردد الكثير من آراء السوفسطائية هو « نيتشه » + ١٩٠٠ Nietzsche فالسوفسطائية قديماً قالوا بأن الفضائل من وضع الضعفاء قصدوا بها إلى قهر الطبيعة وكبح شهواتها ومنع الافوايا من السيطرة عليهم ... إلى آخر ما ذكرناه عنهم ، فيقول نيتشه في التعبير عن هذه الحقيقة في كتابه « هكذا تكلم زرادشت » : حقاً لقد ضحكك ملء شدى على هؤلاء الضعفاء الذين يحسبون وهماً أنهم أخيار بررة ، لالسبب سوى لأنهم ضعفاء. عجزت تنقصهم براثن الأسود ! وإذا كان السوفسطائية قد أباحوا عصيان القوانين مع التخفى والتظاهر بالتقوى ، فقد كره نيتشه ذلك الضعف للسوبرمان الذى جمع فيه مثله العليا ... ومضى نيتشه بهذا العنف في إحياء الذاتية وإقرار

(١) بدأ هذا الموقف عند متأخرى علماء اللاهوت فى الغرب ، وأهل السلف فى الاسلام من قبل ، ورفضه أفلاطونيو كمبروج وعامة الحديسين من فلاسفة الغرب والمعتزلة فى الاسلام وسنعود الى بيان هذا فى الفصل الأول من الباب السادس .

الانانية وتوكيد النفسية - على نحو ما سنعرف في الفصل الذى نعتده على نظرية التطور فى الاخلاق .

ولمنا نرى من هذا وأمثاله عند المحدثين أن الموقف السوفسطائى فى جملته لم يكن بالسوء الذى بدا عند سقراط ، وصورة بعد أفلاطون وأرسطو ، ومن المؤرخين المحدثين من جعلهم رواد النزعة الإنسانية فى حياة اليونان (Humanism) فهم الذين أكدوا فردية الإنسان وحرية واستقلال شخصيته وإرجاع القيم إليه بحيث أصبح معيار التقييم evaluation فى كل مجالاته ، وهى نزعة عرفت فى أوروبا فى عصورها الحديثة وأحلتها من مفاخرها مكاناً مرموقاً ، ولعل هذا يساعدنا على أن نتصف لهؤلاء السوفسطائية ممن تجنبوا عليهم .

وبعد ، فقد حمل عبء التفكير الاخلاقى بعد سقراط تلامذته ، كان أكبرهم أفلاطون ، ومن صغارهم من أنشأ مداىس تدعو كل منها لفكرة تنحدر بها إلى سقراط ، يعيننا منها مدرستا السكالية والقورينائية ، فلنفرد الفصل التالى لهاتين المدرستين :

مصادر الفصل :

إن جانب المصادر المذكورة في هوامش الصفحات السالفة والمصادر العامة المذكورة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

E. Zeller, Socrates and the Socratic Schools Eng. Trans.

A. Fouillée. La Philosophie de Socrate, 2 vols.

G. Bastide, Les Moments Historiques de Socrate. 1938.

J. Burnet, (1) Greek Philosophy, (Part 1) from Thales to Plato .

(2) Art. Socrates (in : Encyclopedia Britannica)

(3) Early Greek Philosophy .



الفصل الثاني

الاخلاق عند صغار السقراطيين

كيف تشعب مذهب سقراط الى مذاهب : (١) نزعة الكلبيية : تعاليم الكلبيية -
اللزعة الكلبيية فى الاسكندرية - تعقيب - (٢) نزعة القورينائية - تعقيب
كيف شعب مذهب سقراط الى مذاهب ؟ :

احتلت الاخلاق مكان الصدارة فى تفكير سقراط ، فجاهر بأن مزاوله الفضيلة
هى الغاية من حياة الإنسان ، والتقت عند هذه الغاية وجهات النظر عند أتباعه ،
وزاد هذا الوضع تألقاً سلوكه المثالى فى حياته العملية ، فتطلعوا الى الفضيلة وحاولوا
أن يحدوا لها عند أستاذهم تفسيراً مقنعاً ، إن الاكتفاء بإرجاعها الى المعرفة لا يشفى
غليلاً ، ومن أجل هذا سلكوا إليها مسالك شتى ، واستقدوا فى تبرير كل منها الى
مظهر من حياة أستاذهم الذى لم يترك وراءه أثراً مكتوباً ، ويعيننا الآن من وجوه
الخلافا عند هؤلاء الاتباع اتجاهان متضادان وإن التقيا عند هدف واحد ، هما
اتجاه « أنستينز » + ٣٦٨ ق م Antisthenes وأرسطوبس + ٣٦٦ ق م
Aristippus .

ذلك أن سقراط كان يتميز بالقدرة على ضبط نفسه والسيطرة على شهواته ،
والتمسك بالحق والجمهور به ، وتوخى البساطة فى العيش والحرص على دعوة الناس
الى الفضيلة ، فرائت هذه الناحية من حياته تليذه « أنستينز » فحول هذا الاتجاه
الى عزوف عن متع الحياة ومباهجها ، وإقبال على حياة الزهد والحرمان ، وأنشأ
مدرسة تدعو الى هذه النزعة ، هى مدرسة الكلبيية (Cynico) التى نسبت الى المكان
الذى عقدت فيه اجتماعاتها .

وكانت السعادة تحتل مكان الصدارة من فلسفة سقراط ، فهي الباعث على مزاوله الفضيلة ، بل هي الغاية القصوى التي تهدف إليها أفعال الإنسان ، فراقت هذه الفكرة تلميذه أرسطوبس ، فحوّلها إلى انصراف عن حياة الزهد وإقبال على اللذات الحسية العاجلة ، وأنشأ مدرسة تبشر بهذه النزعة هي مدرسة القوريناية Cyrenaica — التي نسبت إلى قرية قورينا في إقليم برقة في ليبيا وتسمى الآن بالشحات — عاش فيها أتباع المدرسة .

وما يشبه هذا يمكن أن يقال في مصير المذهب الأرسطاطاليسي على يد أتباعه - فيما سنعرف بعد - ذلك لأن المفكر العظيم تلقى في ذهنه الخصب العميق حقائق متفرقة مختلفة ، فاذا قضى ، تشعب مذهبه على يد أتباعه إلى اتجاهات متباينة ، لأنهم يعجزون عن الإحاطة بتفكيره الضخم الشامخ المتكامل ، فيعتقد كل منهم جانباً من جوانبه المنشعبة ويمضي فيه إلى نهايته ، وبهذا يتفرق المذهب الأصل الشامخ إلى مذاهب فرعية متباينة - فلنقف عند هذين الاتجاهين :

— ١ —

نزعة الكليبيين

تعاليم الكليبية :

قلنا إن « أنتستيز » تجاهل سقراط الفيلسوف ، وراقه من أستاذه سلوكه العملي ، وحرصه على التمسك برأيه مع الاستخفاف بأراء غيره ، واستقلاله بنفسه واستغناؤه بحكمته عن خيرات الدنيا وطيباتها ، وكان شعاره ألا يملك شيئاً حتى لا يكون هو نفسه ملكاً لأحد ! وكان — كأستاذه سقراط ، وعلى عكس زميله أرسطوبس — لا يتقاضى على دروسه أجراً ، وينفر من الترف حتى كان يطرد المترفين من مدرسته بأسانه أو بمصاه ! وقال إن دفع الأذى يكون بالاستقامة والنبيل ، وليس بالعنف والفظاظة ، وفي

ضوء هذا جاهر الكلية برياضة النفس على التحرر من متع الحياة ومباهجها ، ورأوا أن الفضيلة إنكار كامل لمتع الحياة ، وزهدٌ مطلق في ملاذ العيش (absolute asceticism) .
وقع تام للذات وإماتة لشهواتها (Self-mortification) .

وكان سقراط يرى أن المعرفة لا تكون ذات قيمة عليا ما لم تكن معرفة خلقية ، فغلا الكلية في هذه الفكرة حتى احتقروا كل الفنون والعلوم ، وصرح « أنستينز » بأن الفضيلة تكفي لتحقيق السعادة ، والفضيلة عنده عمل لا يفتقر إلى علم ! وقالوا إن الفضيلة تتمحق بالتجرد من الرغبات والتحرر من المطالب ، ومن هنا جاء نفورهم من الملكية حتى جعلوا النخلي عن الممتلكات الشخصية شرطاً في الانضمام إلى جماعتهم ، وقنعوا بالإقامة في المعابد ونحوها من الأماكن العامة ، وحملوا العصا في أيديهم والجرب على ظهورهم وراحوا يجوبون الشوارع طلباً لقوت يومهم !

وكان سقراط لا يقيم لآراء الناس وزناً ، اعتزاً من برأيه الذي يتوصل إليه عن تفكير ونظر ، فغنى السكلبية في هذا الاتجاه حتى احتقروا العرف الاجتماعي واستخفوا بالأوضاع المألوفة عند الناس ، وقالوا إن الفضيلة وحدها هي الخير ، والرذيلة وحدها هي الشر ، ولا شيء سواهما يمكن اعتباره خيراً أو شراً ، فأدى بهم هذا إلى « عدم الاكتراث » بخيرات الحياة Adiaaphorism ، وأوصوا بعدم الاكتراث تجاه الثروة واللذة والراحة والملكية ونحوها من خيرات ، ورفضوا اعتبار الفقر أو المرض أو الموت أو العبودية شراً ، فإن العبد الرقيق متى حسن سلوكه كان في باطنه حراً ، والانتحار شر متى أقدم عليه صاحبه للتخلص مما ساءه الناس شراً ، فإن أتاه صاحبه إظهاراً لعدم اكتراثه بالحياة كان مشروعاً (1) ! وحاربوا اللذة مؤتمنين بأنستينز الذي قال : « إن لاوثر أن أصاب بالجنون على أن أثمر باللذة ! واقتدوا به في الرجوع إلى الطبيعة وكراهية الترف والميل إلى حياة التقشف والحرمان .

(1) Cf Stace, op. cit, p 155 ff .

وخلفه تلميذه «ديوجين» + ٣٢٧ ق . م Diogenes وكان ابن رجل يتغسل بتبديل العملة ، فأراد هو أن يزيّف كل صنوف العملة الشائعة في العالم — من 'عرف وعادات وتقاليده — ووطن العزم على أن يعيش كما يعيش الكلب فسمى باسمه — وإن كان مردّد الاسم إلى المكان الذي عقدت فيه المدرسة اجتماعاتها كما قلنا من قبل — ونفر من الأوضاع الدينية والتقليدية في عصره ، وعاش بدوره متسولاً كما يفعل فقراء الهنود ، واحتقر التعصب القومي ودعا إلى محبة الانسانية ، وهي نزعة سنراها مجسّمة عند الرواقبة فيما بعد — ومال — إلى التحرر من عبودية الرغبات أملاً في التخلص من قيود المخاوف ، وقبل إنه أمسك عن النفس حتى فارق الحياة ! روى بلوتارك أنه قابل الاسكندر الأكبر حين همّ يغزو الفرس فتجاهل هذا الساحل الكبير ، فزاره الاسكندر وهو مستلق على الارض تحت وهج الشمس ، وسأله الاسكندر عن حاجته ، فقال له : كل ما أريده هو أن يتعد قليلاً حتى لا تحجب عني ضوء الشمس ! ولما انصرف الاسكندر قال لاتباعه وهم يضحكون ساخرين من هذا الفيلسوف : لو لم أكن الاسكندر، لتمنيت أن أكون (ديوجين) (١)

النزعة الكلبية في الاسكندرية :

وفي الشطر الاول من القرن الثالث قبل الميلاد شاعت النزعة الكلبية في الاسكندرية ، وبدأت في صورة تحقير للممتلكات المادية ، واعتقاد بأن السعادة تقوم في بساطة العيش التي تتمثل في خشونة الطعام واللباس ، والاستخفاف بالشعور بالحزن عند الكوارث ، حتى حين يفجع الاب في ابنه أو الصديق في صديقه . . . ومع هذا كان الكلبى يرحب بالصدقات يتلقاها من الاغنياء دون أن يحمد لهم صنيعهم ! يقول « تيلس » Toles إنه يأخذ الصدقة أخذ الشجاع الذي لا يندل ولا يتنزل بنفسه ولا يستدر بشكواه عطفاً ! وهكذا أصبحت النزعة الكلبية الشعبية تبجح التسول والتمتع بطيبات الرزق مع الشعور بعدم الاهتمام بها، جاءت أو غابت !

(١) مات مع الاسكندر في يوم واحد ، أولهما في التسعين من عمره ، والثاني في الثالثة والثلاثين من عمره

وكانت الكلية في جملتها نزعاً عملية يزاولها صاحبها عملياً أكثر منها مذهباً فلسفياً يدين به ، وفي ضوء هذا تُفهم سيرة أتباعها جميعاً .

تتقريب :

كانت فلسفة الكلية تشارك في الدعوة إلى الرجوع إلى الطبيعة والانصراف عن الحضارة المعقدة التي نشأت في أфина في القرن الخامس قبل الميلاد ، وقد كان « أنتستينز » موضع احتقار من أفلاطون وأرسطو اللذين عبرا عن المثل اليوناني الأعلى في اعتبار العقل هبة إلهية ، والقول بأن التفكير يسمو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وأن النظر العقلي الخالص هو الذي يسلم صاحبه إلى السعادة القصوى ، ومن أجل هذا كان طبيعياً أن يشعر كلاهما باحتقار هذا الكلي ، حتى وصفه أولهما ببلادة العقل ، ووصفه ثانيهما بالفظاظة والحمق .

والواقع أن « أنتستينز » قد شوه مذهب سقراط بالمغالاة في تصوير الجانب الذي رافقه منه — على النحو الذي أسلفناه — بل انتهى هذا الغلو في بعض الحالات إلى عكس الرأى الذي دان به سقراط ، فإذا كان سقراط قد حرص عند تنفيذ دعاوى السوفسطائية على إقامة العلم على الماهيات ، فإن تلميذه ذهب إلى إنكار الماهية الكلية ومن ثم انتهى إلى استحالة الحكم وامتناع الخطأ ! وكان طبيعياً بعد هذا أن يعلن احتقاره للنظر العقلي المجرد !

وإذا كان سقراط قد وحد بين الفضيلة والمعرفة ورأى أن كليهما يمكن تعليمهما فإن تلميذه يصرح بأن الفضيلة تبدو في أفعال الإنسان وهذه لا تعلم وإنما تجيى بالمران والتدريب .

وقد رأى سقراط في القورينائية والكليية — ما رآه فولتير في « روسو » وأشيع نزعته الطبيعية في بعض مراحل حياته — وهو أن الحضارة برغم

عيوبها الكثيرة كنز ثمين لا يجوز أن يعدل عنه الإنسان إلى حياة البساطة الأولى .

والنزعة الخلقية التي استمسك بها السككية تثير الكثير من وجوه النقد، فهي لا ترضى الاغنياء الذين يعتقدون أن آلام الفقراء مجرد أوهام ، ولا تقنع هؤلاء الذين اندمجوا في زمرة الفقراء وحاولوا أن يحتقروا رجل الأعمال الناجح ، ولا نظنها ترضى حتى أصحابها المنافقين الذين حاولوا إقناع أنفسهم بالاستخفاف بالصدقات التي يتلقونها — فيما يقول رسل⁽¹⁾ .

والرأى عندنا أن المزوف عن متع الحياة جملة وتفصيلاً ، ومزاولة الزهد وتوخي حياة الحرمان انحراف لا يستقيم مع طبائع البشر ، وإثارة الحرب بين الجانب الناطق والجانب الحيواني الحاس في طبيعتنا ضلال ينتهي بفقدان توازن الإنسان وتدمير شخصيته وانهار تكاملها — كما سنعرف بشيء من التفصيل عند تعليقنا على مذاهب المتزمتين من الأخلاقيين (rigorists) ونرى الوضع الصحيح في الكلمة الأخيرة التي اختتمنا بها هذا الكتاب .

ولعل هذا الانحراف عن مقتضيات الطبيعة البشرية هو الذي أدى بالسككية في أواخر عهدهم إلى الانصراف عن حياة الزهد إلى طلب اللذة ، والإيمان في مباشرتها علانية أمام الناس في غير استحياء ، والتجربة تشهد بأن الانتقال من الإفراط في نزعة إلى الإفراط في نزعة مضادة لها ، أيسر على الإنسان من أن ينتقل من حال الاعتدال إلى حال الإفراط في كلتا النزعتين المتضادتين ، وهكذا يسهل على السكير المدمن أن يتصوّف ، ولا يسهل على الإنسان المعتدل أن يكون سكيراً مدمناً أو صوفياً زاهداً !

(1) Cf. Bertrand Russell, op. cit., p. 254-5.

ومع هذا فإن في مذهب الكلية أصالة لاسيما إلى تجاهلها ، فالتطرف في مزاوله الفضيلة شيمة لا تيسر لكل إنسان ، ولا سيما متى كانت في عالم تسوده بليلة الفكر وانحلال الخلق ، وقد أثبت المؤرخون أن أظهر جوانب المذهب الكلي قد انتقل إلى الرواقية ، حتى قيل إن هؤلاء ، مع الشهرة التي تنبأت لهم في التاريخ والنفوذ الذي كان لهم على مجرى الفكر في الغرب والشرق ، قد أحيوا المذهب الكلي معدلا ، ولم يدعوا في مجال الاخلاق جديداً يستحق الذكر !

وأثبت مؤرخو الفكر أن المذهب الرواقي كان بالغ التأثير في تطور التفكير الغربي ولا سيما عند ديكارت وكانط ، إلى جانب تأثيره في التصوف العملي في الإسلام — وسنعود إلى بيان هذا بعد — فإذا صح هذا جاز أن نسجل للكلية أثراً غير مباشر على تطور التفكير غرباً وشرقاً .

بقي أن نشير إلى أن النزعة الكلية أقرب ما تكون إلى روح العصر الهلنستي ، حين بدا العالم في نظر الفلاسفة شراً ، قالوا إلى « الانسحاب » منه والابتعاد عن خيراته ، والانطواء على نفوسهم للبحث في خباياها عن السعادة الحقيقية ، وسنعود إلى بيان هذه الروح الانسحابية بشيء من التفصيل عندما نعرض للبحث في مدارس العصر الهلنستي ، وحسبنا الآن أن نقول في ختام حديثنا عن الكلية إن نزعتهم لا تلائم إنساناً طموحاً جياشاً بالحياة ، ولكنها ترضى الذين نزلت بهم المحن فحطمت نفوسهم وأفقدتهم حرارة الحياة ، ومن المحقق أنها لا تشجع على قيام فن أو علم أو أي وجه من وجوه النشاط النافع ، إلا مجرد الاحتجاج على ما يواجه الإنسان من شرور — فيما لاحظ يتراند رسل من قبل .

نزعة القورينية

كان سقراط يرى أن الفضائل (من عفة ورحمة وإحسان . . .) تفيض عن المعرفة ، ومن هنا كانت الحكمة عنده رأس الفضائل ، واتفقت جميع المدارس السقراطية على أن الحكمة خير ما يملك الإنسان ، وأن خير صنوف الحكمة يقوم في معرفة الخير ، وعند هذا ينتهي اتفاق هذه المدارس ؛ وقد أشرنا إلى موقف مؤسسى السكلبية والرواقية من مذهب سقراط ، وقلنا إنها اتفقا — مع ما أسلفنا من تقدير الحكمة — على الاستخفاف بالنظر العقلي المجرد ، والاهتمام بالتفكير الذى يخدم الاخلاق ، وألمعنا إلى أن « أرسطوبس » قد راقته فكرة السعادة فى مذهب أستاذه فأقام عليها مذهبه ، وكان سقراط قد أوصى بالفضيلة — فيما تؤكد بعض الروايات التى وصلت إلينا عنه — من أجل ما يترتب عليها من وجوه النفع ، إذ قال إن الفضيلة هى الطريق إلى السعادة والسعادة هى الباعث على الفضيلة ؛ ومع هذا أوصى بالحرص على أداء الواجب لذاته ، وليس من أجل ما يترتب عليه من منافع ، إذ يقول إن الأمانة تجلب اصحابها مغائم ، ومع هذا فإن من واجب الإنسان أن يلتزم الأمانة حتى ولو لم تُفرض به إلى منافع ؛ ويعترف مؤرخو سقراط بأنه لم يكن فى هذه النقطة واضحاً متسقاً ، ومع هذا يقولون إنه لم يجد أساساً للأخلاقية خيراً من فكرة السعادة ، وهذا هو الجانب الذى سار فيه « أرسطوبس » حتى نهايته مغمضاً عينيه عن كل اعتبار آخر ، فأوجب ألا يأتى الإنسان فعلاً إلا طمعاً فى تحقيق لذة أو تفادياً لآلم ، حتى إذا أفقرنا أنفسنا من أجل أصدقاءنا أو ضحايانا فى سبيل الاستجابة لتعاليم قادتنا ، ومن هنا بدا له أن الناس على اتفاق فى أن اللذة هى الخير الأقصى ، وأن قيمة الفلسفة تقوم فى أنها تهدى أصحابها إلى اختيار أحسن اللذات ؛ وعلى الإنسان أن يستمتع باللذات دون أن يأذن لها باستعباده . ولما كان

الشائع بين دعاة المنفعة قديما — بل حتى حديثا — هو التوحيد بين المنفعة واللذة والسعادة ، فقد استند إلى القول بأن الغاية الوحيدة للفضيلة هي المنفعة ، وجاهر بالدعوة إلى اللذة غاية قصوى لحياة الإنسان ، ولم يكن هذا غريبا على مفكر شكل عقليته « پروتاجوراس » وأقرانه من السوفسطائية ، وهؤلاء كما عرفنا قد أنكروا موضوعية الحقيقة وجعلوا كل فرد قانون نفسه ، وردوا القيم إلى الإنسان حتى رفضوا أن يفرض عليه قانون للأخلاق لا يصدر عن إرادته ، وقالوا باللذة غاية للحياة ، وتفاعلت هذه الافكار في عقل أرسطوبوس مع ما فهم مما تلقاه من تعاليم أستاذه عن السعادة ، وعندئذ انتهى إلى إقامة الاخلاق على وجدان اللذة ، وجاهر بأن اللذة هي الخير الأقصى ، وهي غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الاحكام الخلقية ، وصرح بأنها نداء الطبيعة فن الضلال أن نستحي من إروائها أو نتردد في إرضائها ، وإذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها ، وجب احتقار العرف والاستخفاف بالاوضاع الاجتماعية المألوفة ، بل زاد فتصور اللذة حسية عاجلة ، وأصبح المثل الأعلى عنده قائما في إرواء ظمئها حاضرا دون الأسف على ما فات ولا القلق توقعا لما هو آت ، وهذا يقتضى الحرص على إشباعها دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها مخافة أن يترتب على هذا قلق يشوش صفاء الشعور بها ، بل زاد فطبق مثله الأعلى على حياة ، وكانت صديقه المستهتر « لايس » Lais رمزا للشهوة التي كانت عنده موضع تقدير وإكبار . . .

وهكذا أنكر القورينائية لذات العقل والروح واقتصروا على القول بأن اللذة الحسية العاجلة خير أقصى ، وما علق إرواءها شر محض !

ولكن نظرتهم إلى الحكيم قد خفت من حدة مذهبهم ، إذ قالوا إن الإغراق في طلب اللذة يفضى بصاحبه إلى الآلام ويحلب له الحزن ، والحكيم هو الذى يتروى في طلب لذاته ويتدبر نتائجها ، ومن ثم يضبط رغباته ويسيطر على شهواته ، ويؤثر

إشباع بعضها وإرجاء بعضها الآخر وفاقا لما يتوقمه من نتائج وآثار ، وبهذا يظل سيد نفسه ، من هنا صرح أرسطوبس بأنه يملك لايبس (الشهوة) ولا يخضع لاستعبادها إلا بإرادته !

وفي أواخر عهدهم وضع العدول عن البهيمية التي استغرقت الكثير منهم ، فأعلن بعضهم يأسه من وجود المتع الإيجابية ، والتمسوا اللذة في مجرد تفادي الألم ، ولا يتيسر هذا إلا بكبح الشهوة والكف عن إرواء اللذة، ومتى تحقق هذا افتقدت الحياة بهجتها، وجاز الخلاص منها بالانتحار ! إلى هذا انتهى « هجسياس » Hegoias الذي سمي بالناصح بالموت ، وتابعه في دعوته الكثيرون حتى فشا الانتحار فنحى الملك بطليموس استفحال هذه الدعوة فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته ! بل ظهر من هؤلاء القورينائية أمثال « انيسريس » Annieceris عن قالوا إن الحكيم من يضحى بنفسه في سبيل أصدقائه وأفراد أسرته ! فتجاوزوا بهذا لذات الحس إلى لذات العقل ، وهكذا تطور مذهب اللذة على يد أتباعه ، حتى انتهى إلى عزوف عن اللذة ، يقترن عند البعض بالتماس السعادة السلبية في الحرب من الألم ، وبجبي عند البعض الآخر مصحوباً بتقدير للحكيم الذي يتذوق لذات العقل ويضحى في سبيلها وأمل مرد العدول عن المذهب إلى أنه انحراف لا يتمشى مع طبائع البشر ، ولا يتسق مع مقتضيات الحياة الاجتماعية .

تعقيب :

تساوت اللذات كيناً واختلفت ديمومة وشدة في نظر جبهة القورينائية ، وأصبح إرواء الشهوة مطلب الإنسان ، وأيسر ما يقال نقداً لهذه الدعوة إن الحيوان إذا كان ينساق بفطرته إلى طلب لذته وإرواء شهوته ، لما جاز أن يقام مذهب أخلاق للدعوة إلى ما تتكفل فطرة الانسان الحيوان بطلبه ، بل إن أرسطوبس نفسه لم يستطع أن يستبعد العقل من نطاق سلوكه ، فاستعان به على المفاضلة بين

اللذات ، ومن ثم أوصى بما جاء منها هادئاً ثابتاً واختير بحذق ومهارة (١) :
وصرح تليذه « تيودورس » Theodorus بأنها ليست مجرد إحساس منعزل عن
غيره من اعتبارات ، وإنما هي حالة من البهجة الدائمة ، وعلى هذا النحو سار
بعض أعلام القورينائية الذين نفروا من حدة الدعوة وفظاظتها وارتدوا إلى العقل
واطمأنوا إلى حكمه .

وأغرب ما في هذه الدعوة أن ينحدر بها أصحابها إلى سقراط الذي كان أخص
ما يميزه القدرة على ضبط نفسه والتحكم في أهوائه وشهواته ! من هنا كان طبيعياً
أن يكون أرسطوبوس موضع احتقار من أمثال أرسطو الذي جعل النظر العقلي المجرد
أشرف من التفكير الذي يسخر لخدمة غايات عملية - كما قلنا في تعقيبنا على السكينية .
وعندما يمرض أرسطو لابطال مذهب اللذة يغفل الإشارة إلى أرسطوبوس لأنه
كان في رأيه من السوفسطائية ، ويناقش أكبر دعائها في رأيه وهو ايدكسوس
Eudoxus زميله وصديقه - كما سنشير بعد .

لا نريد أن نطيل في مناقشة هذه الدعوة ، فقد تردد القول باللذة غاية لحياة
الإنسان وممياراً لأحكامه الخلقية عند الأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة
العامة حديثاً ، وفي تعقيبنا عليهما معاً ما يغنيننا عن الإطالة في نقد هذا الاتجاه الآن .

(1) Eneyclopedia Brittanica, Art. Ethics

مصادر الفصل :

مصادر عن الكلبيّة والقورينائيّة : الى جانب المصادر العامّة المذكورة
في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على ما يلي :

E. Zeller, Socrates and the Socraite Schools

Windelband, Hist. of Ancient Philoophy

Th. Gomperz, The Greek Thinkers, Vol. 11.

W. Stace, A Critical Hist. of Greek Philos,

T. C. Finlayson, Essays, Addresses & Lyrical translations

H. Sidgwick, (1) Hist. of Ethis, p. 31-35 & 84-5

وفى ترجمتنا العربية لهذا الكتاب : تاريخ علم الاخلاق

Art. Cynics by R. M. Wenley & art. Cyrenaica by F.M.

Stawell (in Encyclopedia of Religion & Ethics)

J. Watson, Hedonistic Theories

توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الاخلاق

الفصل الثالث

فلسفة الأخلاق عند أفلاطون

تطور المذهب السقراطي عند أفلاطون - الخير والوجود
عند أفلاطون - الخير الاقصى فى فلسفته - تعقيب .

قلنا إن سقراط كان نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات التفكير الخلقى اليونانى الذى تلاه ، وتبعتها مذهبه عند أنصاف السقراطيين ، وزيد الآن أن نساير التطور الذى أدرك نواة المذهب السقراطى حتى أصبحت زهرة فى مذهب أفلاطون، وثمرة فى مذهب أرسطو - فها يقول سدجويك ، فإن الجانب الأخلاقى فى نظرية المثل يرتد من غير شك إلى تعاليم سقراط .

• تطور المذهب السقراطي عند أفلاطون :

سائر أفلاطون أستاذة فى موقفه من اتجاه السوفسطائية إيستمولوجيا وأخلاقياً ، فقد ردوا المعرفة إلى الحس فأطاحوا بالحقائق الثابتة فى مجال المعرفة وأبطالوا القول بالمبادئ المطلقة فى مجال الأخلاق ، وترتب على هذا القضاء على موضوعية الحقائق والقيم جميعاً ، لأن هذه تتوقف عندهم على وجدانات الإنسان ومشاعره ، ومن ثم يتعذر إقامة قانون كلى عام للأخلاق - كما قلنا من قبل - فعرض أفلاطون للبحث فى المعرفة من كل وجوها ، وانتهى إلى القول بأن وراء إدراك عوارض الأشياء والمعرفة الظنية بالمحسوسات تقوم الماهيات المتحققة فى الأشياء ، والماهيات المفارقة للمادة وهى المثل ideas وهى هذه مبادئ المعرفة ومعايير الأحكام ، والخير أسمى المثل وهو مصدر الوجود والكمال ، يخالف سقراط من حيث إنه تجاوز الماهيات المتحققة فى المحسوسات إلى ما سماه بالمثل .

وهكذا قضى أفلاطون على نسبية الحقائق في مجال المعرفة والقيم في مجال الأخلاق، وأبطل رد الخيرية إلى اللذة، فلم تصبح الفضيلة قائمة في لذة الفرد كما زعم السوفسطائية والقوريتائية بعدهم، وإلا استحال التمييز بين الخير والشر لأن الفعل الواحد قد يسبب لفرد لذة ولآخر ألماً، وحاول أفلاطون كما حاول أستاذه أن يحدد الشروط التي تقتضيها إقامة مقياس أخلاقي موضوعي لا يختلف باختلاف الأفراد ولا بتغير تغير الزمان والمكان.

ورأينا كيف أقام السوفسطائية الأخلاقية على الوجدان، وهو يتغير بتغير الأفراد، بل قد يتغير عند الفرد الواحد بتغير الظروف التي تمكثفه، ولكن أفلاطون قد صرح بأننا إن أردنا أن نقيم قانوناً أخلاقياً وجب أو نتوخى جعله قانوناً عاماً ملزماً للناس في كل زمان ومكان، ولا يتيسر هذا إلا بإقامته على أسس جانب مشترك في طبائع البشر - ونعني به العقل - وسنرى كيف شاركه أرسطو هذا الرأي بعد.

وزاد أفلاطون - وهو يصدد إبطال الموقف السوفسطائي - فرفض أن تهدف الأفعال الخلقية إلى غاية تقوم خارجها - أي في نتائجها وآثارها - وألح في القول بأن الفعل الخلقى يتضمن جزاءه في باطنه، ويحمل في ذاته مبررات فعله. وقيمه باطنية ذاتية بمعنى أن الإنسان الفاضل لا يقدم على الفعل الخير رغبة في تحقيق لذة أو جلب منفعة، وإنما يأتيه لذاته باعتباره غاية في نفسه، فقضى بهذا على رأى السوفسطائية الذين وضعوا غاية الأخلاقية خارجها، وربطوا الخيرية باللذة التي تنجم عنها.

الخير والوجود عند أفلاطون :

ولكن فلسفة أفلاطون وإن كانت تنصب أصلاً على الوجود كله فإن الغرض الأقصى من وراء تأملاته الفلسفية كان يقوم في « (الخير) » الذي يدرك باعتباره أساس الوجود والمعرفة على السواء، وبهذا تتوحد ماهية الوجود مع غايته،

وتتحد علة الأشياء الصورية مع علتها لغائية — إذا استخدمنا اصطلاح أرسطو الذى جاء بعد ذلك ، ومرجع هذا كله إلى تطبيق منهج سقراط على شئون الإنسان ، إذ أن كل نشاط عقلى يهدف إلى تحقيق غاية ، وكذلك الحال فى الصناعات والمهال ، بمقدار حظهم من تحقيق غاياتهم يكون حظهم من الاسم الذى يطلق عليهم ، فالنقاش الذى يعجز عن النقش لا يكون نقاشاً ، ويكون الحاكم — فيما قال سقراط — هو بالضرورة الذى يحقق الخير والرفاهية لشعبه ، فإن أخطأه التوفيق سلبيانه صفة الحاكم ، والعين التى لا تحقق غايتها برؤية المرئيات تفقد ماهيتها ، وهكذا إذا نحن تصورنا الكون كله مجموعة وسائل تهدف إلى غايات ، عرفنا كيف سلم أفلاطون بأن جميع الموجودات تحقق « مثالها » بالقياس إلى أنها تحقق غايتها أو خيرها الذى هيئت له ، ولكن هذه الغاية لا تكون خيراً حقيقياً إلا بمقدار اتصالها بغاية المجموع القصوى أو خيره الاسمى ، فالإنسان كصورة مصغرة للكون لا يسعه أن يصيب خيراً أو يكون له وجود إلا متى كان مستمداً من خير العالم ووجوده .

وهكذا لم يبتعد أفلاطون عن تحديد سقراط للفلسفة بأنها دراسة الخير الإنسانى ، وإن كان قد تعمقه حتى أدخل البحث فيه فى دراسة الوجود وهو ما نفر منه سقراط ، وإن كان قد انتهى — رغم انصرافه عن علم الطبيعة — إلى تفسير الوجود تفسيراً غائياً بمعنى أن الحكمة الإلهية قد هيأت كل أجزائه بحيث يهدف فى نظام إلى تحقيق غاية إلهية ، وقد حاول أفلاطون أن يوفق بين هذه الغاية وبين الخير الذى ينشده سقراط (١) .

الخير الأقصى فى فلسفته :

يمرض أفلاطون للبحث فى الخير الأقصى ، وكان سقراط قد ذهب إلى أن الخير هو السعادة التى اعتبرها غاية كل فعل أخلاقى ، وجاء أفلاطون فشارك

(1) Sidgwick, op. cit. p. 35 ff.

أستاذة في رفض الموقف السوفسطائي في التوحيد بين الفضيلة واللذة الفردية ، واعتناق فكرته عن السعادة ، وإن جاهر بأن السعادة تقترب بالعدالة - فكيف تتحقق العدالة عنده ؟

في النفس قوى ثلاث هي القوة الناطقة والشهوانية والغضبية ، وتديرها ثلاث فضائل هي على التوالي : الحكمة والعفة والشجاعة ، والأولى أسماها وأكرمها ، والحكيم هو الذي يلزم الاعتدال ويتمسك بالعفة ويتردد في اللذة ، ومتى خضعت الشهوية للغضبية وأذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالة ، والسعادة عنده تقترب بهذه العدالة ، والعاقل سعيد وإن أصابته المحن ونزلت به الكوارث وخلت حياته من اللذات والمتع ، وهذه السعادة عنده هي الخير الأقصى (١) .

ومن هنا نرى فداحة الخطأ الذي وقع فيه بعض مؤرخيه حين خلطوا بينه وبين المحدثين من أتباع مذهب المنفعة العامة ، بحجة أن كليهما جعل السعادة الغاية القصوى من الأفعال الإنسانية ، مع أن أفلاطون لو أدرك هؤلاء الغفمين - الذين شغلوا القرن الماضي - لهاجم فكرتهم ورأها شبيهة بفكرة السوفسطائية الذين جعلوا اللذة غاية كل فعل فاضل ، ولا عبرة بأن تكون لذة السوفسطائية فردية ولذة «مل» جماعية ، فكأننا النظريتين تؤسس الأخلاقية على الوجدان دون العقل ، ومن ثم تضع غاية الأخلاقية خارجها ، وما يسميه «مل» بالسعادة خليق بأن يسميه أفلاطون باللذة ، وهي إشباع رغبات - نبيلة كانت أو خسيسة - ومن ثم لا تكون مقومة من مقومات السعادة ، فإن العادل عند أفلاطون قد تصيبه المحن وينزل به الفقر وتخلو حياته من اللذات والمتع ، ومع هذا يظل سعيداً موفوراً بالسعادة :

ويبدو الخير عند أفلاطون في صورتين متعارضتين . تجاوز كلتاها أن تسود الأخرى ، وإن كانت الغلبة الأولى منهما ، ومقودهما أن الوجود الحقيقي لا يكون لغير المثل ، أما المحسوسات فجرد أشباح للمثل صيغت على نطها ، وهي مفارقة

(1) Stace, op. cit. p. 220 — 1

المادة ... وعلى الإنسان أن يتشبه بها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فيتحرر من علائق جسمه وقيوده ، إن أفلاطون يعرض (في محاورتيه فيدرس وفيدون وفي كتاب الجمهورية) لإقامة العلاقات الوثيقة بين الأخلاق وما يعد الطبيعة ، فالنباين القائم بين العالم المحسوس والعالم المعقول قد تحول عنده إلى تقابل في القيم ، بمعنى أن المادة (أو الجسم) أضحت مبدأ كل شر ، والعقل أصبح أساس كل خير ، وحياة الإنسان فيما قال سقراط ممارسة للموت ، ومن هذا وجب أو يعمل الإنسان على استئصال شهواته ووآد رغباته وأهوائه وتحرير نفسه من قيود الجسم ، وليس أدل على هذا من أسطورة الكهف التي رواها في مستهل الباب السابع من الجمهورية ، وفيه صور قوماً قضاوا طفولتهم موثقين بالسلاسل في كهف - هو رمز للعالم المحسوس - وكانت وجوههم إلى داخل الكهف بحيث لا يرون إلا ما يواجمهم ، من ضوء نار وأشباح أفراد أو أشياء تمر خلفهم - فيحسبونها أعياناً حقيقية ، وهذا رمز للمعرفة الحسية - فإذا تخلصوا من الكهف تيسر لهم أن يعرفوا النور مباشرة (وهو مثال الخير الذي أشرنا إلى أنه أسمى المثل جميعاً) . وهكذا أراد للنفس أن تتخلص من سجنها وهو الجسم ، ولا يكون هذا إلا بوآد الرغبات وإماتة الأهواء والانصراف عن اللذات والاقبال على حياة الزهد والحرمان ، وهكذا بدا عالم الحس شراكه ، واقتضت حياة الفضيلة الانصراف عن عالم الحس وشغونه إلى هدوء التأمل الفلسفي ، وإذا صح هذا كانت الفلسفة - أي معرفة المثل - هي المقوم الوحيد للخير الأقصى .

وكان في محاوره فيدون يقول إن الخير يقوم في الخلاص من مطالب الجسد وقع اللذات ، وإخماد الحياة الحسية .

ولكن للمثل من ناحية أخرى نسخاً في عالم الحس ، فالأشياء أشباح للمثل ونسخ منها ، وفيها يتجلى عالم المثل ويتكشف ، وبهذا لا يخلو عالم الحس من كل خير ، ومن هنا بدا أفلاطون في بعض محاوراته لدينا بشأن الله ، فتحدث في

محاورة فيلابوس عن اللذة وصالتها بالخير، ولم يعتبرها شراً لأنها إن خلت من الألم كانت خيراً، وإن كان الراجح أنه أراد باللذة في هذه المحاورة الاغتياب بالحكمة وليس اللذة الحسية التي جاهد في إبطالها، وبهذا لا يكون بين الصورتين تعارض يمكن أن يوصف بالتناقض (١) بل حرص أفلاطون على الإبقاء على الحياة الحسية مع إخضاعها للعقل - هكذا بدا في محاورة فيلابوس .

وكان من أثر هذا - على أى حال - أن أفلاطون لم يرحب بالاعتزال من أجل الفيلسوف، ولم يحتضن الدعوة إلى النفعية الحسية كما فعل غيره، ولعله بقى أميناً للمثل اليوناني الأعلى لحياة الإنسان، وهو الذي يوجب العمل على تنمية قوى الإنسان في اعتدال يمنع من طغيان إحداها على الأخرى، وترتب على هذا أيضاً أن الخير الأقصى يبدو أولاً في معرفة المثل في ذاتها - وهذه هي الفلسفة - ثم في تأمل المثل وهي تكشف عن نفسها في عالم الحس، مع حب وتقدير لكل ما هو جميل ومتسق، ثم في التزود بالعلوم والفنون، ثم في التمتع بلذات الحس للبرية النقية مع استبعاد الدنى الحسيس منها (٢) .

بقى أن نقول إن القديما عامة قد اعتبروا الأخلاق جزءاً من السياسة، تدبر الأولى سلوك الأفراد، وتدبر الثانية حكم المجتمع الذي ينتمى إليه الفرد، ومن

(١) ذهب Stace الى أن هاتين الصورتين المتضادتين بينهما صراع يهدف كل منهما الى أن يسود الآخر، ويقول سحجويك أن أفلاطون قد تذبذب في رأيه، كان يؤكد في محاورة بروتاجوراس أن اللذة هي الخير ثم تحول أول الامر الى رأى متطرف مضاد لذلك . فأنكر في محاورتيه فيدون وجورجياس أن تكون اللذة خيراً، وعاد في الجمهورية فأكد أن الرجل الخير - الفيلسوف - هو وحده الذي يتمتع باللذة الحقيقية بينما يتفق الرجل الحسي حياته مذبذباً بين ألم الرغبة وحالة الخلو من الألم، وأكد في « النواميس » أن أنبل حياة البشر هي التي يطغى فيها فيض اللذة على الألم .

(2) Ct. Stace. op. cit. t p. 217 ff.

أجل هذا اتصلت الفلسفة السياسية الأفلاطونية — كما بدت في الجمهورية ، و النواميس ، و السياسى ، بمذهبه عامة حتى كونا كلاً متسقاً فيما يقول بربيه E. Bréhier ، ورأى أفلاطون أن تحقيق الخير في الدولة يقتضيه أن ينشئ فلسفة سياسية ، ولكننا تمسحياً مع رأى المحدثين في استقلال السياسة عن الاخلاق آثرنا أن نغفل الحديث عن فلسفته السياسية .

تعقيب :

إن المتتبع لفلسفته الاخلاقية لا يعدم أن يجد فيها الكثير من المآخذ ، وقد لا يسبغ التضاد في وجهات النظر - على النحو الذى رأيناه في موقفه من اللذة - وقد يأخذ عليه النسيان مع الخيال في بعض جوانب مذهبه ، ولكنه لا يملك مع هذا كله إلا أن يحترم سمو نظره ، وروحية نزعته وعمق فكرته ، ومن شواهد هذا محاربته الشر حتى حين يأتيه صاحبه انتقاماً من أعدائه أو دفعاً لظلم يريد أن يوقعه به ظالم ، وإلحاحه في الدعوة إلى الخير وتروخى العمل بمقتضاه ولو جر على صاحبه المتاعب ، ومطالبته الشرير بالسعى للتكفير تحملاً للقصاص العادل ، فإن علاج الخطيئة عنده هو العقاب ، هذا العقاب طب معنوى ينبغى أن يخف لطلبه الإنسان كلما وقع في خطيئة ، وأن يتهيج به ولا يضيق بما يصحبه من آلام ، وإلا كان شأنه شأن المريض الذى يؤثر دوام مرضه المميت على علاج الطبيب الذى يرد له عافيته ! إن من يمتنع عن قبول العقاب يضيف إلى سيئته الاولى - وهى ارتكاب الشر - سيئة أخرى هى إبقاء تلك السيئة من غير عقوبة تطهر نفسه من أدرانها - فيما يقول في محاوره جورجياس .

ولكن هذا سمو الذى يرفع الإنسان فوق بشريته ، قد عابه في رأينا تأثر أفلاطون بالعرف الاجتماعى الشائع في عصره ، وقد تأدى به هذا التأثر إلى حد الوقوع في التناقض ، وليس أدل على هذا من أن يبيح في الحرب التدمير والتخريب متى نزل يغير اليونان من أعاجم ، أما اليونان فلا يبيح استرقاق بعضهم لبعض ! إذ

لا يجوز أن يسترق العادل قربه أو صديقه ! فيما يصرح في جمهوريته ، ونسى أفلاطون بهذا دعوته السامية إلى توخى الخير مع الأعداء والأصدقاء من غير استثناء ، وكان من جراء تأثره بالمعرف الاجتماعي لإباحة نظام الرق وجعل التفلسف من عمل السادة الذين يتوافر لهم فراغ الوقت ، وقصر العمل اليدوى -- وكان عند اليونان محقرأ - على هؤلاء الرقيق !

هذا إلى أن المشكلات الضخمة التي أثارها سقراط قديما فقرضت نفسها على المحدثين والمعاصرين من الاخلاقيين ، قد ساهم في اثارها ومعالجتها بأوفر نصيب ، وفى تأييده اقيام المبادئ العامة والقيم المطلقة . وموضوعية الاحكام الخلقية ، ووحدة المقياس الثابت الذى يميز عن طريقه بين خيرية الافعال وشريتها ، ورد الاخلاقية الى العقل دون الوجدان .. فى هذا وفى غيره مما انطوى عليه مذهبه شواهد على مدى فضله فى إثارة النزاع بين الذاتية والموضوعية من الاخلاقيين المحدثين .

وليس ذلك بغريب على فيلسوف قيل ان كتاباته كانت توراة المتعلمين منذ ثلاثة وعشرين قرناً ، وأنه كان الرائد وجمهرة المفكرين ورثته بعده ، حتى لقد طبعت كتاباته كل مدارس الفكر ، وأخصها - بما يعنىنا فى هذه الدراسة - الافلاطونية الحديثة ، وقد كان لهذه أثارها البالغ فى الفكر الإسلامى ولاسيما ما كان منه فى التصوف الإشرافى (Theosophy) وفى المسيحية تبني المحامون عن الدين فلسفة أفلاطون منذ القرن الثانى وعارضوا الاخلاق الوثنية بفلسفته ، واحتضن علماء اللاهوت فلسفته ايثاراً لما بدا فيها من نزعات روحية تلائم العقل المسيحى ، ومضى التأثير الافلاطونى حتى طبع العصر الحديث نفسه ، هذه اشارة خاطفة لمكان أفلاطون فى عالم الفكر ، بعد أن جعل مثال الخير فى قمة المثل إفاحتلت الاخلاق مكان الصدارة من فلسفته .

وإذا كانت الاخلاق عند أفلاطون تتميز بسمو فكرتها وروحانية نواحيها ، واصطباغها بصبغة دينية صوفية ، فإن فلسفة أرسطو في هذا الميدان تعبر في جوهرها عن آراء المتعلمين وذوى الخبرة من أهل عصره ، وتسجل المبادئ التي ينبغي أن يسير بمقتضاها سلوك المواطن السوى (normal) ، ولكن الكتاب يثير نفور كل من أوتي نصيباً من عمق الشعور فيما يظن بعض المفكرين ^(١) ويراه غيرهم أعظم ما كتب في الاخلاق حتى الآن ^(٢) .

وكان أرسطو أدنى إلى الواقع من أفلاطون ، فإن تحقيق الخير الذي يتوخى بحته ميسور في دنيانا الحاضرة ، وإذا كان أفلاطون قد استخف بعالم الشهادة ، وحاول أن يعلو على دنيا الحس ، فإن أرسطو كان على عكسه يميل إلى الواقع وينفر من عالم الغيب ويتوخى التمسك بدنيا التجربة الإنسانية .

الخير الأقصى في فلسفته :

وقد سار أرسطو في اتجاه سقراط وأفلاطون ، فحارب اللذة غاية قصوى لأفعالنا الإنسانية ، واعتق السعادة واستوفى بحثها حتى بدت على يده لأول مرة مذهباً فلسفياً دقيقاً منظماً ، وصرح في مستهل كتابه الاخلاق النيقوماخية ^(٣) بأن

(1) Bertrand Russell. op. cit. p. 195.

(٢) تارن Mackenzie, p. 278

(٣) سيكون كتابه هذا أهم مصادرنا في شرح مذهبه ، وقد نقل الى اللغات الأوروبية الحديثة ، بل له في الانجليزية ترجمات نعرف منها : ترجمة W.D. Ross الذي أشرف على طبعه اكسفورد لمؤلفات أرسطو ، وترجمة H. Rachlam في طبعة Loeb وترجمة F.N. Peters

(وهي مقررة في الكثير من جامعات إنجلترا) وترجمة D.P. Chase وEvery nan, s وLibrary وترجمة Weldom وترجمة Stewart وترجمة J.A. Thomson وقد صدرت عام ١٩٥٣ - وقد نقله الى العربية الأستاذ أحمد لطفي السيد عن الفرنسية تحت عنوان : علم الأخلاق الى فيقوماخوس في جزئين .

الفصل الرابع

فلسفة الاخلاق عند أرسطو

بحوثه في الاخلاق - الخير الاقصى في فلسفته - موقف أرسطو من اللذة - السعادة والفضيلة في مذهبه - موقف أرسطو من الفضيلة - تعقيب بحوثه الاخلاقية :

نشرت دروس أرسطو التي كان يلقيها في الاخلاق في كتابين: أحدهما الاخلاق الاوديمية Eudemian Ethics وقد تضمن شرح تليذه أوديموس لمذهب أستاذه في سبعة أبواب ، وثانيها الاخلاق النيقوماخية Nichomachean Ethics الذي ينسب إلى ابنه نيقوماخوس ناسخ الكتاب أو ناشره ، ويقع في عشرة أبواب . وقد لخص هذين الكتابين أحد المشائين في كتاب من بابين تحت عنوان: علم الاخلاق العظيم Great Ethics وأول هذه الكتب مشوب بالنقص ، فوق أنه يبدو قريب الشبه بمذهب أفلاطون الذي تتلمذ عليه أرسطو في صدر شبابه ، ولأرسطو فوق هذا بحث في الاخلاق تحت عنوان : في الفضائل والذائل On Virtues & Vices وهو بحث تنقصه الاصلة (1) والرأي الراجح أن الاخلاق النيقوماخية هي وحدها التي تعبر عن مذهبه كاملا - وإن لم تسلم بعض أجزاء هذا الكتاب من الطعن في نسبتها إلى أرسطو ، أما الكتابان الآخران فالمرجح أنهما من وضع أتباعه ، ومن أجل هذا آثرنا أن نستقي مذهبه من الاخلاق النيقوماخية .

(1) A. Crant, Aristotle. P. 100 .

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر في هوامش الفصل والمصادر العامة المذكورة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على ما يلي :

Protagoras , Phaedo : محاورات أفلاطون الواردة في الفصل مثل :

Republic وكتاب Jowett : ترجمة : Gorgias , Theatatus, Philebus,

A.E Taylor, Plato, the Man & his work, 1931 : ثم :

G. Grote, Plato & the other companions of Socrates,

L. Robin, Platon .

Brochard, La Morale de Platon (in Etude de Philos, 1926)

F. Fouillée La philosophie de Platon, *

P. E. More. Platonism

S. F. Alleyne, Plato & the Old Academy.

الخير ما يقصد إليه الكل ، وبهذا أقر «الغائية» في حياة الإنسان ، وجاهر بأن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف ، ومن هنا أخذ أرسطو نفسه بالبحث عن غاية الحياة ، فتوخى الكشف عن الغاية القصوى التي لا تكون أداة لغاية أبعد منها ، ومن ثم توجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان وتكون قيمتها في ذاتها وليست خارجها ، فتوصل إلى الخير الأقصى Summum bonum وآيته أن يختار لذاته لا لغاية أبعد منه ، وأن يكفي وحده لإسعاد الإنسان ، وهو يقوم في السعادة كما بدت في تصور هـ .

والسعادة بهذه الدلالة تحمل معنى يباعد بينه وبين القائلين بها عن وحدوا بينها وبين اللذة قدماء ومحدثين ^(٢) ، فإن هؤلاء جميعاً قد أقاموا سعادة الفرد أو المجموع على أساس أناني ، وتأدى هذا بالنفعيين إلى العجز عن الانتقال من مصلحة الفرد إلى مصلحة المجموع ~~لكن أرسطو وإن كان يصب مذهب على سعادة الفرد --~~ وإن لم يهمل الجماعة التي ينتمى إليها -- إلا أن اتجاهه أقرب إلى مذاهب العقلانيين والحدسيين منه إلى مذاهب الحسيين ، من حيث أن أخلاقية الفعل عنده مرجعها إلى بواعثه دون نتائجها ، وقوانين الأخلاق عامة مطلقة وليست نسبية مشروطة ... إلى آخر ما سنعرف عن مذهب هـ ، إن أرسطو يشبه أصحاب المنفعة العامة من حيث إن السعادة عند كليهما تتضمن وجدان المنفعة ، فالفعل الخلقى عنده يقترن في العادة بوجودان من المتعة الذاتية ، ولكنه يجاهر بأن الفعل الخلقى لا يسكون خيراً لأنه يحقق متعة ، بل يقول إنه يحقق متعة لأنه خير ، بينما يقول النفعيون إن المتعة شرط قيمة الفعل من الناحية الأخلاقية ^(٣) -- وسنعرف هذا بشيء من

(1) F. C. Calderwood op cit p. 321

(٢) انظر كتابنا في مذهب المنفعة العامة ص ٣١ و 315 Stace, op. cit

التفصيل حين نعرض لمذهب المنفعة العامة — وفي هذا شابه أرسطو أفلاطون كما عرفنا من قبل .

موقف أرسطو من اللذة :

قلنا إن أرسطو قد جرى مجرى سقراط وأفلاطون في محاربة اللذة واعتناق السعادة غايةً قصوى لأفعال الانسان ، ولكن الواقع أن في موقفه — من اللذة خاصة — طرافة تميزه من سابقه ولاحقه على السواء ، وليبان هذا نقف قليلا :

أخذ أرسطو — في الباب الاول من الاخلاق النيقوماخية — يستقصى آراء الناس في غاية الحياة ، فاذا هم مجمعون على أنها تقوم في السعادة ، وإن اختلفوا في فهم مدلولها وتحديد مقوماتها ، فمنهم من يرى أنها اللذة الحسية ، ومنهم من يزعم أنها الكرامة السياسية أى الجاه والنفوذ ، ومنهم من يقول إنها الحكمة ، فأما اللذة عنده فهي غاية العبيد والبهائم ومن عاش حياتهم من الدهماء ، وأما الكرامة السياسية فإن نشأت عن الفضيلة كانت فضيلة وإلا بطلت غايةً لحياة الإنسان .

وقد عالج اللذة في الفصول الخمسة الاولى من الباب العاشر الذى وقفه على البحث في غاية الحياة ، وخص الحكمة بفصوله الخمسة الاخرى ، ونوجز في تلخيص فكرته على هذا النحو :

قلنا إن أرسطو قد أبطل مذهب صديقه أيدكسوس في اعتبار اللذة خيرا أقصى^(١) ولكنها لم تكن في نظره شرا في ذاتها ، بل تكون شرا بالإسراف في طلبها ، وزاد أرسطو فاعتبرها آية الفعل الفاضل كما سنعرف بعد قليل ، وكشف

(١) كان تلميذ أفلاطون وصديق أرسطو وزميله ، وكان من أعلام للرياضيات والفلك في عصره ، يذكره أرسطو ممثلا لمذهب اللذة ويغفل ذكر أرسطوبوس مؤسس القورينائية لأنه كان يعتبره سوفسطائيا ويحقر من شأنه كما أشرنا من قبل .

عن خصائصها فوجد أنها قد تطول ولكنها لاتدوم، وأن بعض الأشياء يلذ حين يكون جديدا ولا يلذ بنفس القوة حين يتقدم به العمد ، ثم ينتهي أرسطو من هذا إلى تحديد معنى السعادة غاية الحياة الإنسان ، فيوحد بينها وبين الخير الأقصى على النحو الذى أشرنا إليه من قبل .

من هذا نرى أن أرسطو لايسير الرأى الذى يجعل اللذة شرا ، وإلا كان الألم خيرا ، ويصرح بأن من العبث أن يقال عن إنسان إنه سعيد وهو معذب ! ويرفض أرسطو القول بأن اللذة حسية دواما ، فانها تختلف نوعا ومنها ما يكون شرا ومنها ما يكون خيرا ، ولكنها لانكون قط خيرا أقصى ، ولكل حيوان لذته ، واللذة التى تلائم طبيعة الإنسان تقترن بالعقل الذى يميزه من سائر الكائنات .

لايسلم أرسطو باعتبار اللذة الحسية غاية الإنسان ، فان لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكال الموجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته ، ووظيفة الإنسان التى يميزه من سائر الكائنات هى التعقل أو التأمل ، فهو يشارك النبات فى النمو ، والحيوان فى الحس ، ويفرد دونهما بالتأمل العقلى ، ومن ثم كانت مزاوله التأمل أكمل حالات الوجود الإنسانى .



السعادة والفضيلة فى مذهبه :

ولما كان الإنسان يجمع بين الحيوانية والإنسانية كانت الفضائل صنفين : صنف يتمثل فى التغذى والحس ، وصنف يتمثل فى حياة التأمل العقلى والنظر المجرد ، وتقوم فضيلة الصنف الأول فى إخضاع الشهوات والأهواء لسلطان العقل ، أما حياة التأمل فاسمى بكثير ، لأنها ترتفع بالإنسان حتى تضعه تحت عرش الله ، فان حياة الله ففكر محض وتأمل خالص ، والسعادة عامة تجمع بين هذين الصنفين ، ولهما دون غيرهما من الخيرات قيمة مطلقة عند الإنسان ، وإن كان أرسطو مع هذا يصرح بأن للخيرات والظروف الخارجية تأثيرها الملحوظ على السعادة ، ومن هنا جاء

اختلافه مع الكلبيّة والرواقية في الاستخفاف بهذه الظروف والخيرات وإسقاطهم من حساب السعداء ، حقيقة إن الفضيلة عنده هي وحدها خير في ذاتها ، وما يكون خيراً في ذاته تكون غايته متضمنة فيه وليست قائمة خارجه ، ولكن الخيرات قيمتها تقوم في أنها تعين الإنسان على تحقيق السعادة الثانوية — وستحدث عنها بعد ، وهي تتمثل في الغنى والصحة والصدقة والحظ السعيد ونحوه ، إذ يتعذر أن تكتمل سعادة الإنسان مع قبح منظره أو وضاعة أصله أو وحدته بغير بنين ، بل أفتك بالسعادة فسق الإبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن قدر لهم أن يكونوا صالحين ، وإن كانت الخيرات الخارجية مع كل ما يقال فيها لا تجعل الشرير سعيداً بالقياس إلى الرجل الفاضل .

أما السعادة الصحيحة فإنها تقوم في مزاولة التأمل العقلي ، وهي توضع في عداد الأفعال التي تطلب لذاتها ولا تلمس أداة لغاية أبعد منها ، وهذه الأفعال نوعان: أفعال جد وأفعال لهو ، والآخرى تطلب لذاتها بدليل أن الناس يقبلون عليها مع تحقق الضرر لهم ! ولكن السعادة لا تقوم في أفعال اللهو ، إذ ليس من المعقول أن ينفق الإنسان حياته في جد وكفاح من أجل اللهو ، واللهو شبيه بالراحة ، ونحن نحتاجون إلى الراحة استجماماً ليساعدنا على استئناف العمل ، ومن ثم كان اللهو مشروطاً ولكنه لا يصلح غاية قصوى لحياة الإنسان ، وهذا بالإضافة إلى أن السعادة تقوم في أفضل فعل مطابق للفضيلة وهو فعل الجزء السامي في طبيعة الإنسان ، ونعني به العقل ، أشرف قوى الإنسان على الإطلاق ، وفعل التأمل لا يهدف إلى غاية خارج ذاته ، وهو كما قلنا يكتفي ذاته بذاته . وإذا كان العقل شيئاً إلهياً بالقياس إلى الإنسان كانت الحياة التي تجري وفقاً للعقل إلهية بالقياس إلى حياة الإنسان .

ولكن أرسطو يصرح في الفصلين الأخيرين من كتابه بأن هناك سعادة ثانوية تتمثل في مباشرة الفضائل الخلقية ، وهذه هي سعادة الحياة العملية ، وهي التي تتطلب وجود الخيرات الخارجية السالفة الذكر ، هذه سعادة إنسانية ، أما سعادة

التأمل العقلي فمفارقة للمادة ، وحاجتها إلى الخيارات الخارجية أقل بكثير من حاجة السعادة التي تنشأ عن مزاوله الفضائل ، من هنا كانت حياة الآلهة أسعد حياة يمكن بلوغها ، وكان الحيوان عاطلا من السعادة لأنه لا يشارك في حياة التأمل ، وكان الإنسان سعيدياً بمقدار مزاولته لحياة التأمل والنظر العقلي .

موقف أرسطو من الفضيلة :

أشرنا إلى أن الفضيلة تكون حيث تؤدي قوى الإنسان وظيفتها ، والإنسان شهوة وعقل ، ومن هنا انشعبت الفضائل صنفين : فضائل خلقية وأخرى عقلية ، وتجيء أولاهما بالتربية والنعوذ وتنشأ الثانية عن طريق التعلم ، ومن أجل هذا وجب على المشرع أن يروض مواطنيه على تعود العادات الطيبة ، لأن الفضائل إنما تكتسب بالمران والتعود وعندئذ تقترن مزاولتها بمتعة ، بل إن الفضيلة لا تكون فضيلة إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة حتى يجد في مزاولتها لذة ، ومن وجد في مباشرة الفضيلة مشقة أو عناء دل بهذا على عدم استعداده لها ، فاللذة ترشد إلى الفضيلة وتقترن بها ، ومن هنا وجد العقيف في ضبط نفسه لذة ، وما يقال عنه ينسحب على غيره من أفاضل الناس ، وهكذا تبدو قيمة اللذة وصلاحياتها أداة للتربية والتهديب .

ولكن كيف يتيسر تحديد الفضائل الخلقية ؟ لأرسطو مذهب معروف يقتضى الأخذ بالوسط الذهبي golden means ومؤداه أن كل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة ، فالشجاعة وسط بين الثور والجن ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير ، والاعتدال وسط بين الغرور والمسكنة أو الذلة ، والتواضع وسط بين التجل وانهدام الحياء والدعابة وسط بين المجون والفظاظة وهلم جرا .

وقد أساء بعض نقاده فهم مذهبه في الوسط ، فظنوه وسطا حسابيا على مسافة واحدة من الطرفين ، ولكن الواقع أنه وسط اعتباري يتغير بتغير الأفراد والظروف

التي تكتنفهم ، والعقل وحده هو الذي يمين هذا الوسط مع مراعاة ظروفه ، فأي اعتبار كرماء عند فقير قد يعدّ بخلا من ثرى ، بل حتى مع إغفال الفرد وظروفه يبدو أن الفضيلة تكون في العادة أقرب إلى طرف منها إلى طرف آخر ، بل إن من الأفعال والانعفالات ما ليس له وسط كالسرقة والقتل والحسد نحوه مما يعتبر رذيلة رغم أى اعتبار ، وهذا ما لم يفتن إليه بعض النقاد .

وقد اقتضت الفضيلة عند بعض الأخلاقيين — ومنهم أفلاطون في بعض محاوراته كما قلنا من قبل — أن يعمل الإنسان على استئصال شهواته وإماتة رغباته ، ولكن أرسطو الذى حارب اللذة مع تأييده لبعض أنواعها — على نحو ما عرفنا من قبل — لم يسلم بدعوة هؤلاء المزمتمين ، فالفضيلة عنده لا تكون قط إلا حين يجمع عقل وشهوة ، ومن أجل هذا جاهر بتخطئة الزهدة الذين ينزعون إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر ، فالإنسان عنده ليس عقلا خالصاً ولا حساً محضاً ، ولكنه مركب منها معاً ، والشهوات تمثل في الإنسان جانبها العضوى ، فالعمل على إبادتها لإضرار بالطبيعة التي لا تستقيم بغيرهما مجتمعين ، إن الأهواء والشهوات هي — بلغة أرسطو — هيولى ، الطبيعة والعقل صورتها ، والصورة لا تقوم بغير هيولى — إلا في الطبيعة الإلهية — ، والفضيلة لا تكون إلا بالسترال مع الشهوة والانقياد لسلطانها ، فإن هذا ما يفعله الحيوان ، ولا في العمل على استئصالها وإماتتها ، على نحو ما ذهب الكلية من قبل ، وإنما تكون في إخضاعها لحكم العقل ، فالفضيلة تعنى الاعتدال moderation ومن أجل هذا قامت عنده نظرية الأوساط التي جعلت الفضيلة وسطاً بين إفراط وتفريط .

ولم يجاز أرسطو غيره من الأخلاقيين في اعتبار الفضيلة غايةً لسلوك الإنسان بل جاهر باعتبار الفضائل وسائل لغاية هي السعادة ، وهذه أقصى أمانينا ، أما الوسائل فهي التي نعرض للموازنة بين بعضها والبعض الآخر ، ونتخير منها ما نراه

أكثر ملاءمة لغايتنا ، وبقتضينا هذا أن نقول إن الأفعال المتصلة بالوسائل تبقى .
 نتيجة اختيار ، ومن ثم تكون الفضائل إرادية ، وإن كان أرسطو يعتبر الفضائل العقلية —
 من علم وفن وحكمة — غايات وليست وسائل ، وقد كان سقراط يعتبر
 الفضيلة علماً والرذيلة جهلاً ، ومن ثم كانتا عنده غير إراديتين ، وتابعه في هذا
 أفلاطون فقال مع أستاذه في أشيع ما عرف عنه — إن وقوع الإنسان في الشر مع
 علمه بالخير مرده إلى أن علمه ظن لم يرق إلى اليقين ، فاعتصر أرسطو بأن أهل
 العلم كذلك قد يقعون في الشر ، وقال إن الوقوع في الشر لا يكون متى كان العلم
 بالخير قائماً في العقل بالفعل أثناء الإقدام على الشر ، وميسور متى كان هذا العلم كامناً بالقوة ،
 والفضائل الخلقية تصدر عن اختيار مسبق بالتروى deliberation ، فلاختيار
 رغبة تقوم على الزوى في أمور تقع في مقدورنا ، ومن ثم كان الإنسان مسؤولاً
 عن أفعاله ، والفضيلة والرذيلة تصدران عن حرية اختيار ، وأفعالنا تصدر عنا
 فنسأل عنها ، وليس الجبل عذراً إذا ارتد إلى الإهمال ، وإذا قيل إن هذا خلقنا ،
 قلنا إنا صنعناه بتكرار أفعالنا والتعود عليها^(١) وهكذا بدت المسؤولية الخلقية عند
 أرسطو .

تعقيب :

قلنا إن أفلاطون كان يستخف بعالم الشهادة ويمزج عن دنيا الحس ، بينما كان أرسطو
 ينفر من عالم الغيب ، ويتمسك بدنيا التجربة الإنسانية ، وقد كان أرسطو يهاجم في
 مذهب أستاذه الجانب الذي يقوم على الخيال أكثر مما يستند إلى النظر العقلي ، وكان
 أوثق من أفلاطون اتصالاً بالجانب الإيجابي في مذهب سقراط ، وإذا كان حريصاً
 على استبعاد مذهب أفلاطون التجريدي فإنه يبقى من تعاليمه المنهج السقراطي الوصول
 في استقراء الرأي العام ، وليس أدل على هذا من أن يفتتح أرسطو كتابه في الأخلاق

(١) انظر ترجمة وشرح Peters لكتاب الأخلاق النيقوماخية في
 للباب الثالث في الفصول الخمسة الأولى — مع ملاحظة أن الفعل الاختياري
 عند أرسطو لايجيء إلا بعد تروى بينما يجيء الفعل الإرادي عن مجرد اشتها .

النيقوماخية بباب كامل يستفتى فيه الرأى العام فى الغاية القصوى لحياة الانسان ،
إن منهجه نوع من الحوار السقراطى قد صيغ فى صورة « مونولوج » وانتقل من
سوق المدينة الى قاعة الدرس /

وقد شارك أرسطو سقراط وأفلاطون فى رفض الموقف السوفسطائى باعتبار
الاخلاق وضعية متغيرة ، ومتنافية مع طبائع البشر ، كما شاركهما فى رفض اللذة
واعتناق السعادة غاية قصوى لحياة الانسان . وقد قدم لنا أفلاطون موقفه من اللذة
فى صورتين متعارضتين ، أقواهما تدعو الى النفور من اللذة وتحض على استئصال
الشهوة لموكلان أرسطو ألين منه حكما على اللذة والشهوة على النحو الذى عرفناه من
اقبل ، ومع هذا فان من المؤرخين — من أمثال سدجويك — من يقول ان وصف
أرسطو للعلاقة بين اللذة والخير الانسانى لا يختلف اختلافا بيتنا من مؤدى الرأى
الذى ذهب اليه فى هذا الصدد أفلاطون كما تمثلة لنا محاوراته الاخيرة ، مع أن أرسطو
كان يهاجم النزعة المتطرفة فى معاداة مذهب اللذة كما تمثل عند الاكاديمية الافلاطونية
التي تزعمها « سبيسيوس » Speusippus ، فاللذة عند أرسطو ليست أولى مقومات
الخير ولكنها عرض ملازم له ، ثم هو ينقد تفسير أفلاطون لطبيعتهم اللذة ولكن نقده
لا يتعارض مع القول باتفاق هذين الفيلسوفين فى وجهات النظر الاخلاقية .

على أنا لا نريد أن ندع هذه الفرصة تمر دون أن نسجل لأرسطو مفعرة لها
قيمتها فى تاريخ الفلسفة الخلقية ، ذلك هو حرصه على رفض الانسياق مع طلاب
اللذة من ناحية — احتراماً لإنسانيته — ونفوره من الوحدة الذين تطلعون الى
إماتة الجانب الحسى فى طبائعهم — تقديرأ منه لسلامة النفس البشرية ، وقد
فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً الى ما كشفه علم النفس الحديث بشأن
« تكامل » النفس الانسانية ؛ فقد تفصى بمجاهدة النفس لاستئصال الميول والرغبات
الى اضطرابات عصبية أو انحرفات نفسية توقع بالفرد أبلغ الضرر وسنعود الى
بيان هذه الفكرة بشئ من التفصيل فى فصلنا الختامى .

— وكانت نظريته في السعادة أكمل من مذاهب المحدثين من اللذيين والنفعيين على نحو ما عرفنا من قبل، وكان لمذهبه في هذا الصدد صداه في مدرسة المثاليين المحدثين من أتباع هيجل + ١٨٣١ ودعاة العودة إلى مذهب كانط + ١٨٠٤ (١)، بل إن رأيه في رد السعادة القصوى إلى مزاوله التأمل العقلي قد انتقل إلى فلاسفة الإسلام فالسعادة عند الفارابي — فيما يقول في مدينته الفاضلة — هي الخير المطلوب لذاته وهي تطلب أصلاً لينال بها شيء آخر، وهي بريئة عن الأجسام ولا تحتاج في قوامها إلى مادة، وتنال بأفعال بعضها فكرية وبعضها بدنية... وتقوم السعادة في اتصال الإنسان بربه...، وقد سرت هذه الافكار إلى فلاسفة المشرق والمغرب، من ابن سينا إلى ابن باجه وابن رشد وغيرهم، وهي عندهم تجيء بالتأمل والزهد، والعنصر الثاني لم يعرف في فلسفة المعلم الأول فيما نعلم، أما التأمل فقد كان عند أرسطو وفلاسفة الإسلام عامة غاية في ذاته، ومزاولته تدنى الانسان من الله وهو فكر خالص وتأمل دائم... إلى آخر ما عرفناه (٢).

ورفض أرسطو رأى سقراط في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة، مع أن سقراط قد فطن إلى أن من الناس من يأتي الشر مع علمه بالخير، فرد علمه إلى الظن لا إلى العلم الذي

(1) Calderwood, op. cit. p- 321

(٢) أشار إلى هذه العلاقة الدكتور ابراهيم مذكور في كتابه القيم « في الفلسفة الإسلامية » ص ٤٤ وما بعدها، ويعتمد الدكتور على نصين في أرسطو أحدهما غامض وثانيهما يشير إلى أن الخير الأسمى « فضيلة تتكون في الوحدة وبالتأمل العقلي » ويستخلص من هذا أن نزعة التصوف في فلاسفة الإسلام ترتد بدورها إلى أرسطو، وأكبر الظن عندنا أن أرسطو أراد بالوحدة اعتزال الفيلسوف تفرغاً للتأمل العقلي — لأن التفلسف عنده يتطلب الفراغ — ولم يقصد بها شيئاً من الأعمال الصوفية التي يتحدث عنها فلاسفة الإسلام، وفيما أسلفنا عن أرسطو ما يشهد بما نقول.

يقترن باعتقاد قوى ، ومع هذا رفض أرسطو رأيه ، وصرح بأن إتيان الشر مع العلم بالخير ممكن متى كان هذا العلم كامناً بالقوة ، مستحيل ، إذا كان قائماً في العقل بالفعل أثناء إقدامه على الشر ، بل رأى أن الشهوة إذا اشتدت بصاحبها أفقدته وعيه فيأتى الشر دون أن يتفهم ما يعرف من خير ، ومن أجل هذا صرح بأن السبيل إلى سيطرة العقل على شهوات الإنسان إنما يسكون بالمران والتدرب المتصل على ضبط النفس ، ومن هنا كان اهتمام أرسطو البالغ بالتعود على فعل الخير ، اعتقاداً منه بأن الطريق إلى الصلاح سبيله غرس العادات الطيبة ، وبهذا تزاول الفضيلة بغير عناء ، بل تقترن مزاولتها بمتعة هي آية الفعل الفاضل كما قلنا من قبل .

وفي مذهب أرسطو مأخذ نجعلها فيما يلي :

لم يستطع في بعض جوانب مذهب أن يعلو على العرف الاجتماعي الذي كان يتحكم في أهل عصره ، فسلم — مع أفلاطون — بالرق ، وأباح سيادة الزوج على زوجته والاب على أبنائه ، ورفض المساواة بين الناس ، وخص الأقلية بأحسن الأشياء ، وطالب الأكثرية بالقناعة — كما رأى نيتشه Nietzsche بعده بنحو اثنين وعشرين قرناً — وإن كانت الأقلية عنده تتمثل في الفلاسفة وأصحاب النفوس الكبيرة ، والأكثرية مجرد وسائل لانتاج قلة من الحكام ! يخالف كانط + ١٨٠٤ الذي حرص على اعتبار كل فرد غاية في ذاته ، وعارض المحدثين من النفعيين الذين فسروا العدالة بالمساواة ، حتى إذا اصطدمت مصلحة الفرد بمصلحة فرد آخر اقتضت العدالة اختيار ما يحقق منفعة أكبر ، من غير نظر إلى شخصية أو طبقة كل منهما — ولكن نظرة أرسطو إلى العدالة — وهي نظرة اليونان إجمالاً — تنحدر إلى أصل ديني يقول بأن العدالة تقتضى منح الممتازين مزايا يحرم منها غيرهم من الناس ، وقد أخذ بهذا الرأي بعض المحدثين ؛ ومع أن أرسطو يطيل

في بحث الصداقة ويشيد بضرورة قيام الروابط الاجتماعية ، إلا أن كتابه كله
خلو من كلمة تشير إلى خدمة الآخرين أو حب الانسانية ، إنه يدرك آلام البشرية
ولا يستثار بها ولا يشقى بسببها الا متى كان ضحاياها من أصدقائه (١) .

ولم تسلم لفكرة الوسط عنده من مأخذ لا ترجع إلى سوء فهم ، فالصدق عنده
وسط بين التفاخر والتواضع المصطنع ، ولكن هذا لا يصدق إلا على ما كان منه
تعبيراً من المرء عن نفسه ، أما الصدق العام فلا وسط له فيما يبدو (٢) ، ويلوح
لنا أن الافراط والتفريط — وكلاهما عنده رذيلة لا يكون لهما وسط تتمثل
فيه الفضيلة إلا متى كانا ضدّين ، فان كانا نقيضين امتنع الوسط كما هو معروف
في المنطق .

وبين تصور أرسطو لأحسن الناس ، وتصور المسيحية للقديس ، هوة سحيقة
القرار ، وهي تشير إلى الفارق الضخم بين أخلاق الوثنية وأخلاق المسيحية ، وتفسر
لنا كيف اعتبره نيتشه ، فضائل المسيحية من أخلاق العبيد ، فأحسن الناس عند
أرسطو يتصف بالكبرياء والاعتزاز بالنفس حتى ليرفض الهرب من مواجهة الخطر
الجسيم ، بل يقدم عند الضرورة على التضحية بنفسه اعتقاداً منه بأن الحياة في بعض
الظروف تهون ، وهو يقدم للناس المنافع ويستحي أن يتلقاها منهم ، فان قبل من
أحد منفعة بادر بردها اليه بما هو خير منها ، وهو يمديد العون إلى غيره ولا يلتمس
عند غيره عوناً ، يتعالى على أهل المسكينة المرموقة ، ويتواضع مع أهل الطبقة المتوسطة
فان ترفع عليهم كان شأنه شأن القوى الذي يظهر قوته مع الضعيف ؛ ويتوخى
الصراحة في اعلان كراهيته للناس أو محبته لهم ، لأن اخفاء المشاعر الحقيقية من
شيم الجبناء ، وهو يتمسك بالصدق في غير التواء . . . الى آخر الصفات التي يظن

(1) Bertrand Russell, op. cit., p. 205-06

(٢) ولا يقال ان التامل وهو أسمى الفضائل عنده ليس وسطاً بين
طرفين ، لأنه قصد بنظرية الوسط الفضائل الخلقية لا الفضائل العقلية .

أرسطو أن من أعجزه نيلها كان ذليلاً ، ومن أصاب أكثر منها كان مختالاً ، ولا يبلغ هذه المسكنة عند أرسطو الا الملوك وأبناء الطبقة الارستقراطية ، وعند هذا يتكشف الخلاف الملحوظ في تصور الرجل المثالي بين أرسطو من ناحية والرواقية والمسيحية من ناحية أخرى . فاذا كان أرسطو قد امتدح الكبرياء (pride) فالمسيحية تنهى على المسكنة (humility) والفضيلة في الاخلاق الرواقية والمسيحية ميسورة للرفيق كما هي ميسورة لسيده . على عكس ما تصور أرسطو في وصف الرجل المثالي ، وإذا كان قد رفع — مع أفلاطون — الفضائل العقلية فوق الفضائل الخلقية فان المسيحية تستبعد الاولى من قائمة الفضائل ، ولا ترى في المميزات العقلية عوناً على دخول الجنة ، وبهذا استبعدت المميزات التي لها أعظم الشأن في حياتنا الاجتماعية على عكس ما كان الحال عند أرسطو وجمهرة فلاسفة اليونان⁽¹⁾ ومع تقديرنا لمهات العقل وميزاته ، واعترافنا بأثرها الملحوظ في تطور الحضارة وتوجيه الحياة ، ومع عدم تسليعنا بالمسكنة وشبهاتها فضائل تجعل صاحبها موضع ثناء وتقدير ، مع هذا وغيره مما يرد متائراً في تعقيباتنا في مختلف فصول الكتاب ، يبدو لنا أن وجهة نظر المسيحية في استبعاد مواهب العقل من مجال الاخلاق أدنى إلى الصواب ، لأن الاحكام الخلقية تنصب على الافعال الارادية ولا تتجاوزها إلى قدرات العقل وامتيازاته ، وإذا كان أرسطو قد غلغ في تصور مميزات أحسن الناس حتى بدا مختالاً متكبراً مغروراً ، فان قديس المسيحية يدعو إلى التوقير والتبجيل ولكنه يبدو في رأينا بعيداً عن مطالب الحياة الصاخبة ، ومقتضيات النضال الدائب في دنيانا الحاضرة .

بقى أن نقول إن الاخلاق — فيما بدا من فصولنا السالفة — قد احتلت مكان الصدارة من فلسفة اليونان ، فسقراط منشئ علم الاخلاق قد حصر

(1) Ibid, p- 197—200

الفلسفة في نطاق الأخلاق ، وكذلك فعل أتباعه من صغار السقراطيين ، وإذا كان أفلاطون قد أنشأ فلسفة أنطولوجية ميتافيزيقية فقد وضع مثال الخير في قمة المثل وجعله غاية الحياة ومجال التأمل العقلي الذي يقترن بسعادة الانسان ، وأرسطو وإن كانت فلسفته أعم وأشمل من فلسفة أفلاطون نفسه ، فإن نظرياته الميتافيزيقية تعبر عن نظرة أخلاقية متفائلة — فيما يقول برتراند رسل — يبدو هذا في إيمانه بأهمية العمل الغائية من الناحية العملية ، وهذا يعني الاعتقاد بأن الغاية تهيمن على سير الكون ، وإذا كانت الأخلاق العملية عنده لا يسودها الطابع الفلسفي ، وإنما هي مجرد تسجيل لملاحظاته على شئون الانسان ، الا أنها — مع امكان فصلها عن الميتافيزيقا واستقلالها بذاتها — لاتعارض مع فلسفته الميتافيزيقية في شيء ، وإذا نحن انتقلنا الى العصر الهلنستي أصبحت قيمة التفلسف مرهونة بمدى تأثيره في حياة الانسان ، وانحصرت الفلسفة في نطاق الأخلاق كما سنعرف بعد ، من أجل هذا لا يخطئ من يقول ان الأخلاق قد احتلت مكان الصدارة في فلسفة اليونان والرومان .

ولكن وجوه النقص البارزة في مذاهب القدماء تجعلها — من الناحية العملية — عاجزة — فيما يقول كولدرود — عن اقامة نظرية في القانون الأخلاقي المطلق ، فهي مذاهب أقيمت من أجل الدولة أكثر مما أقيمت لصالح البشرية ، وللأصدقاء وليس للأعداء ، ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة ، فأفلاطون مع سمو نزعتيه حرم استرقاق اليونان ، وأباح في الحرب تدمير الأعاجم وتخريب بيوتهم ، وأرسطو يبيح رق الأعاجم ويحرم استرقاق اليونان ! ويرفض المساواة بين الناس ويخص الأقلية بأحسن الأشياء ، ويطالب الاكثية بالقناعة ولا يشير في مذهبه بكلمة الى حب البشرية ... الى آخر ما ألمنا اليه من قبل .

ومع هذا فان المحدثين والمعاصرين مع اختلاف وجهات نظرهم في تقدير

الفلسفة اليونانية — بين مغرق في إكبارها ومسررف فى الحط من شأنها — متفقون على أن فلاسفة اليونان كانوا — مع تأييدهم الملاحظ بالقدمى من حكام الشرق الذين سبقهم إلى ابتداء الحضارات الانسانية الأولى — كانوا رواد التفكير الفلسفى وواضعى أصول البحث النظرى الخالص ؛ وحقيقة إن حكمة الشرق الضاربة فى أغوار الماضى البعيد قد حفلت بقيارات خلقية لها قيمتها فى تاريخ الاخلاق بوجه عام ، يشهد بهذا ماورد منها فى الديانة المصرية القديمة ووصايا التوراة والبوذية والكونفوشوسية ونحوها من عقائد الشرق القديم ، ولكن الاخلاقيين من فلاسفة اليونان كانوا أول من دلفسف ، التفكير الاخلاقى ووضع أسسة ومقوماته النظرية على نحو ما عرفنا فى فصول هذا الباب ؛ ولانزاج بين جمهرة المحدثين والمعاصرين فى أن أفلاطون — وأرسطو خاصة — كانا من أئمة الاخلاقيين وروادهم ، بل إن من المعاصرين من يعتقد — كما أشرنا من قبل — أن كتاب أرسطو فى الاخلاق النيقوماخية أعظم من كتب فى الاخلاق حتى عصرنا الحاضر !

وهذا كله يبرر أن نغردم بالباب السالف ، أن نخص امتداد فلسفتهم الخلقية فى العصر الهلنستى بالباب التالى .

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر في هوامش الفصل والمصادر العامة المذكورة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

W. D. Ross, Aristotle, 1923 .

وقد ترجم الى الفرنسية عام ١٩٣٠ تحت عنوان : Aristote

Leon Robin, Aristotle, 1944 .

Rev. I. Gregory Smith, Aristotelianism .

(في الشطر الأول وقد صدر الكتاب في سلسلة الفلسفات القديمة الكبرى)

L. Ollé — Lapruné, La Morale d' Aristote,

Plat, Cl., Aristotle,

G. C. Field Introduction to Ethical Theory,

(فيه مقارنة بين مذهب أرسطو في السعادة أو تحقق الذات ومذهب كانط في الأمر المطلق)

بمجل الباب الثاني الأخلاق عند اليونان

في العصر الهلينيستي

عرضنا في الباب السالف بفصوله الأربعة لفلسفة الأخلاق عند اليونان في عصرهم الهليني ، وزيد أن تم الحديث عن مذاهبها في العصر الهلينيستي في هذا الباب بفصوله الثلاثة ، نمد له ببيان الخصائص التي تميز روح هذا العصر ، ثم نتناول في أول فصوله مذهب الرواقية ، ونعرض في ثانيها لمذهب الأبيقورية ، ونعقب في ثالثها بمذهب الشكك ودلالته الخلقية .

ونعقب على هذا كله بإشارة عن تطور التفكير الأخلاقي الأوربي إلى بدء العصر الحديث ، ثم نفرد بابا لفلسفة الأخلاق في التفكير العربي في عصر الإسلام الذهبي ، ونعقب على هذا بالكتاب الثاني الذي نتناول في أبوابه الثلاثة الأخيرة مذاهب الفلسفة الخلقية في عصورها الحديثة .

[illegible]

محلہ اجلاس فی ترکیبہ اعلیٰ - جماعت - یونیورسٹی محلہ ۱۹۲۲

۱۹۲۱

<http://www.al-maktabeh.com>

خطأ العصبية للمدينة أو اليونان ، وسنرى تأثير هذا كله في مدارس ذلك العصر .

وتميز العصر الهلنستي بانعدام الأمن وغارة الجيوش والتمرد على الامراء الذين يراعون أهل العلم ، والثورة على الاغنياء لاغتصاب ملكهم ، من أجل هذا التمسوا الخلاص في عبادة إلهة الحظ أو البخت ، ومن ضاق بهذا وتطلع إلى منطق العقل انطوى على نفسه واعتزم كما اعتزم شيطان ملتون في قصيدته أن يحمل العقل ميدانا لنفسه ، فيحيل اللجنة جحما والجحيم جنة !

بعد غزوات الإسكندر مال الناس إلى الانسحاب من دنيا الشؤون العامة ، والابتعاد عن الفوضى التي ترتبت على عدم وجود حاكم قوى يكفل استتباب الأمن ، وقويت هذه النزعة بانتشار سخط اجتماعي فشا بين الناس ، صاحبه خوف من متاعب الثورات ، وانخفاض الاجور مع ارتفاع الائمان ، واقترن هذا بفساد كان من مظاهره أن أخذت المعابد تقوم بمهمة أصحاب المصارف ، فتملك الذهب وتقرض القروض وتتقاضى الفوائد ! وترتب على اتصال اليونان بالشرق فشو النجاسة بين الملوك وعامة الناس على السواء ، بل آمن بالتنجيم أكثر الفلاسفة ! وانتهى التسليم بإمكان التنبؤ إلى الإيمان بالقدر ، مع أن هذا الإيمان يتعارض مع الاعتقاد في سيادة الحظ !

في هذه الفوضى التي سادها انحلال الاخلاق وشاعت فيها بلبلة الفكر ، كان من الطبيعي أن تظهر قلة من القديسين كرجع لروح العصر ، وهذا ما سنراه في جمهرة فلاسفة هذا العهد ، وأصبح هدف الناس الهرب من الحظ السيئ ، لا الإقدام على فعل خير إيجابى ، في مثل هذا العصر د ترند الميتافيزيقا إلى الوراء وتحمل الاخلاق . — وقد أضحت فردية — مسكان الصدارة ، ولم تعد الفلسفة

شعلة نار تهدى قلة من طلاب الحقيقة ، بل أضحى أشبه ما تكون بعربة إسعاف
تتبع المعركة القائمة من أجل البقاء ، وتلتقط الصرعى من الضعفاء والجرحى ، فيما
يروى برتراند رسل (١) .

وانعكست هذه الروح على فلاسفة العصر ، فأنصرفوا عن التفكير في الوجود
إلى البحث في سلوك الإنسان ، وتطلّعوا إلى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية ،
لأن من يفقد حريته وأمنه في العالم الخارجي ، ينطوي في العادة على نفسه ، ويفتش
في باطنها عما افتقده خارجها ، وهذا ما سنراه في مدارس العصر الهلنستي حين نلتبس
هدوء البال وطمأنينة النفس دون التطلع إلى التمتع بالسعادة الإيجابية على نحو ما
سنعرف بعد .

افتقد التفكير اليوناني الأصالة منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى الثالث بعده ،
حين ظهرت الأفلاطونية المحدثة ، وازدهرت الحياة العقلية بعد الفلسفة الشاعخة التي
شادها عملاق الفكر اليوناني «أرسطو» وأصبح الفلاسفة يستخفون بالنظر العقلي
المجرد ، ويسخرون التفكير لخدمة الأخلاق .

خصائص التفكير في هذا العصر :

كان أكبر خصائص التفكير عند مدارس العصر الهلنستي الذاتية المسرفة
(intense Subjectivism) إذ اختفت الروح العلمية الخالصة ، وتلاشت الرغبة في
طلب الحقيقة لذاتها ، وراحت الدهشة التي أوحى بالفلسف فيما قال أرسطو من
قبل ، وأصبح الباعث على التفلسف رغبة الفرد في الهرب من متاعب الحياة
وشروورها ، وأضحى قيمة الفلسفة مرهونة بمدى تأثيرها في حياة الإنسان ، وشاع
تمركز الانسان anthropocentric بمعنى أن الإنسان قد بدا سيد الكائنات ،

(1) Bertrand Russell, op. cit. ch. XXV, p. 241—51

وكل ما في العالم قد وجد من أجل خدمته ، أو كانت مركزية الانا (الذات)
egoцентризм وأصبح كل شيء يدور حول الإنسان في مصيره وقدره وسعادته ،
وكانت الديانة قد فسدت وأخذت الفلسفة تقوم بمهمتها كمرسى أمان من أهاوير
الحياة ، ومن أجل هذا أصبحت بالضرورة فلسفة عملية ، وأضحت قبل كل شيء
فلسفة أخلاقية ، وخضعت كل فروع التفكير للأخلاق ، وانصرفت عن
تفسير الوجود والتأمل في طبيعته إلى دراسة الحياة الإنسانية والكشف عن
مقوماتها .

وكان لهذه الذاتية نتائجها التي تلزم عنها ، وأخصها النظر الى الموضوع من جانب
واحد one-sidedness والافتقار الى الاصلالة originality ثم الشك المוגل
Scepticism فإذا كان الناس لا يهتمون بمشاكل الوجود الكبرى ، ويقصرون
عنايتهم على البحث في حياتهم ، فإن نظرتهم تدور حول الأخلاق ، وتبدو ضيقة
ومقصورة على جانب واحد منها ، لأن من لا يستطيع أن ينسى ذاته ، لا يقوى على
أن يغوص في قضاء الوجود ويفقد نفسه في متاهاته ، ولكنه ينظر الى الأشياء من
ناحية تأثيرها فيه ، ومن ثم يفقد القدرة على أن يبدع جديداً في مجال الفكر
البشري ، إنه يجعل ذاته مركز كل شيء ، والكون كله يدور حول ذاته ، وفي
غمرة الاهتمام بالذات اختفت المذاهب الفلسفية الشائعة التي استوعبت الوجود كله ،
وأصبحت الميتافيزيقا والفيزياء والمنطق لا تدرس لذاتها ، وإنما تدرس لخدمة
الأخلاق ، وضيق النظرة يقترن في العادة بالتمصب fanaticism والفلسفة التي
تسم بالضيق تنهى عادة بالتطرف ، فتدور حول فكرة واحدة ، وتففل كل
ما عداها ، وتمضى في فكرتها مغمضة العينين حتى نهايتها ، فإذا كان الرواقية قد
جعلوا الواجب شعارهم ، فقد تصوروه على نقيض كامل للدوافع النظرية ،
بصرامة لم تعرف من قبل هذا الا عند الكلية ، وقريب من هذا التطرف يقال في

مذهب الشكك وفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، ومن هنا جاز القول بأن أكبر
 مميزات هذا العصر الافتقار إلى سداد التفكير واتزانه ، فقد اختفى الصفاء
 والحدوء الذي كان يميز التفكير الأفلاطوني والارسطاطاليسي ، وأخذ مكانه غلو
 في التصور وتجسيم الجوانب في الموضوع على حساب بقية جوانبه ، بما يصح أن يوصف
 بتورم التفكير وانتفاخه *turgidity of thought*

كان ثلث نتائج الذاتية في تفكير هذا العصر ، الافتقار إلى الأصالة والابتكار ،
 إذ كانت الميتافيزيقا والطبيعة والمنطق لا تدرس إلا من أجل غايات عملية ، ومن
 ثم امتنع هليها أن تزهر أو تثمر ، وقد أخذ مفكرو العصر يرتدون إلى الماضي
 ويعملون على بعث تراثه ، ارتد الرواقية إلى هيرقليطس في تفكيرهم الفيزيقي ،
 وأحيا الأبيقورية مذهب ديمقريطس في الجواهر الفردة *atoms* بل حتى في مجال
 الأخلاق الذي وقفوا عليه جهودهم لم يبدعوا فيه شيئاً جديداً ، فالرواقية ارتدوا إلى
 السكيبية واستعاروا منهم أفكارهم الرئيسة ، وعاد الأبيقورية إلى القورينائية وأخذوا
 عنهم صفوة آرائهم ، أنهم جميعاً كانوا يعيدون تنظيم الأفكار القديمة ، مع غلو في
 هذه الناحية أو تلك ، ولف هذه الفكرة والدوران بها في كل الجهات ، واعتصارها
 جافة عسى أن تسكب قطرة من حياة جديدة ، ولا شيء بعد هذا كله يمكن اعتباره
 أصيلاً مبتكراً ! منذ أول رواقى حتى آخر أفلاطوني محدث في هذا العصر ، لم
 تظفر الفلسفة بمبدأ واحد يمكن أن يقال أنه جديد مبتكر ، الا اذا اعتبرنا العناصر
 التي تلقاها هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من الشرق !

وثالث نتائج الذاتية الانتهاء إلى الشك ، إلى إنكار كل معرفة ورفض كل فلسفة ،
 تماماً كما حدث عند السوفسطائية من قبل ، فإنهم جعلوا الفرد مقياس الحق والباطل ،
 ومعيار الخير والشر ، فتأدت بهم هذه الذاتية إلى رفض القول بموضوعية الحقائق
 وثبات القيم الأخلاقية ، وقريب من هذا حدث للعصر الذي أعقب الفلسفة

الارسطاطاليسية ، فالذاتية التي دارت حولها فلسفة الرواقية واللايقورية ، قد
عاصر هاشك حقيقى تمثل عند معاصريهم من البيرونيين (١) .

والآن نعقب على هذا التمهيد بالحديث عن ثلاث مدارس متعاصرة شغلت
شطرا كبيرا من العصر الهلنستى هى مدارس الرواقية واللايقورية والشكاك .

(1) Staeo, op. cit., p. 340—43

الفصل الأول

مذهب الرواقية في الأخلاق

تمهيد في نشأة الرواقية والأبيقورية - تعاليم الرواقية - اتصال مذهبهم بالفرقة الكلبيية - الرواقية والجبرية - الرواقية حماة الاخلاق في عصر انحلال - تأثير الرواقية في خلفائهم - تعقيب

تمهيد في نشأة الرواقية والأبيقورية :

فلما إن سقراط قد دعا إلى السعادة التي تقوم في سيطرة العقل على دوافع الشهوة وتوازع الحس، ورأينا كيف اعتنق الفوريانية ففكرة السعادة عنده بعد أن حولوها إلى لذة حسية عاجلة ! وكيف احتضن الكلبيية دعوته إلى ضبط النفس وكبح الهوى ومضوا فيها حتى استحالوا عندهم إلى عزوف عن اللذات وانصراف إلى حياة الزهد والحرمان ! ورأينا كيف اجتمعت ففكرة السعادة مقرونة بضبط النفس في فلسفة أفلاطون وأرسطو - مع خلاف بينهما في تفسير العنصرين وتحديد مضمونها، وكما عجز أنصاف السقراطيين عن الاحاطة بمذهب أساذهم كلا متكاملا ، عجز خلفاء أرسطو عن تفهم مذهبه الشامخ ، فتنفرع مذهبه إلى مذاهب ، تبني زينو + ٢٧٠ ق م Zeno فكرة الطبيعة الناطقة ومضى فيها حتى نهايتها ، فاستحالوا عنده إلى ضرورة العمل على قمع الأهواء ووأد الشهوات ومحاربة اللذات والاشادة بحياة الزهد والحرمان ، تحقيقا للسعادة السلبية التي كانت سمة العصر كله ، وأنشأ مدرسة الرواقية^(١) Stole school أما أبيقور + ٢٧٠ ق م Epicurus فقد راقه

(١) هذه ملاحظة كولدرود ص ٣٢٢ من مصدره السالف للذكر وهو =

القول باللذة ووحدها بيننا وبين السعادة ، فمضى في الفكرة حتى تحولت عنده إلى دعوة للتمتع بالذات ، ابتغاء الحصول على طمأنينة النفس ، وأنشأ مدرسة تبشر بدعوته هي مدرسة الابيقورية Epicurian school ومرد الانجمايين المتضادين آخر الامر إلى أرسطو ١ ثم هما متفقان بعد هذا في جعل السعادة السلبية غاية قصوى للحياة .

ونريد أن نقصر حديثنا في هذا الفصل على مذهب الرواقية وقد كان أعلامهم من آسيا ، وامتد المذهب من القرن الثالث قبل الميلاد إلى عهد الامبراطور ماركوس أورليوس المتوفى عام ١٨٠ م .

تعاليم الرواقية :

تقوم فلسفة الرواق الاخلاقية على مبدأين ، يقرر أولهما أن العالم ^(١) يخضع لقانون مطلق لا يبيح استثناء ، ويرى كانيما أن طبيعة الانسان التي تميزه من سائر الكائنات تمثل في جانبه العاقل ، وقد لخص هذين المبدأين شعارهم الذي يقول : عش على وفاق الطبيعة (أى العقل) لأن لهذا الشعار وجهين ، فالناس مطالبون من ناحية بأن يتشبهوا بالطبيعة بمعناها الواسع ، بمعنى أن يتصرفوا بمقتضى قوانين الوجود ، ثم هم من ناحية أخرى مطالبون بأن يخضعوا سلوكهم للطبيعة بمعناها الضيق وهو العقل ، وكلا الأمرين واحد في نظر الرواقية ، لأن العالم يسير وفاقا لقانون العقل ، والإنسان الذي يتبع طبيعته العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر ، والإنسان لا يملك

= ينحدر بمذهب الرواقية والابيقورية الى أرسطو ، أما سدجويك فانه ينحدر بنظرية زينو الاخلاقية الى الكلبية الذين تلقوا اتجاههم عن سقراط ، وان تضمنت نظرية زينو عنده عنصرا ينحدر لا محالة الى أكاديمية افلاطون (ص ٧٢ في النص الانجليزي و ١٥٥ في ترجمتنا العربية) ويقول برترند رسل (ص ٢٧٦) ان أتباع افلاطون كانوا يتهمون زينو بانتحال آراء الأكاديمية لنفسه . ولكل من هذه الآراء في رأينا نصيبه من الصواب .

عصيان قوانين الوجود ، ولكنه — ككائن عاقل — هو الوحيد الذى يطيع هذه القوانين من وهى وتعتمد وإدراك ، ابتغاء تحقيق سعادته .

وهكذا تصبح الفضيلة هى العيش وفاقا للعقل ، وترتد الاخلاقية إلى حكم العقل ، ويستبعد الهوى كما تستبعد إرادة الفرد باعنا على الافعال الإنسانية ، والحكيم هو الذى يخضع حياته واعياً لسنن الوجود كله ، ويعتبر نفسه مجرد ترس فى الآلة الكبرى ، يسير معها ولا يشذ عنها .

اعتنقوا القول « بالعيش وفاقا للطبيعة » كقاعدة إيجابية عامة للسلوك الإنسانى ، فمن أين تلقوا أصول هذه الفكرة ؟ قيل إن « زينو » مؤسس هذه المدرسة قد استمع إلى رجال الأكاديمية وتأثر بتعاليمهم ، وعندهم أخذ أصول دعوته ، ولاغربة فى هذا الرأى الذى يميل إليه سذجويك — فان رد الاخلاقية إلى العقل ينحدر إلى سقراط ، ويشيع فى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكانت إقامة الاخلاقية على العقل وليس على وجدانات الذات وحدوسها قوام جميع المذاهب الاخلاقية الاصلية فيما يلاحظ « ستيس » ولكن الذى يميز المذهب الرواقى عن سابقيه يقوم فى التفسير الجانبي الصيق لهذا المبدأ ، فأرسطو كان يرى أن طبيعة الإنسان الجوهرية تتمثل فى عقله ، ولهذا أوجب على الإنسان أن يخضع سلوكه لحكم العقل الذى يميز الانسان من سائر الكائنات ، ولكن أرسطو قد فطن — كما ألمعنا من قبل — إلى أن الأهواء والشهوات لها مكانها فى طبيعة الانسان ، ومن أجل هذا لم يطالب بالعمل على استئصالها وقع نداءها ، بل قنع باخضاعها لحكم العقل وإملائاته ، أما الرواقية فقد احتقرت هذه الأهواء واعتبروها مغالقة فى جوهرها لمنطق العقل ، ومن ثم طالبوا باستئصالها وإبادتها ما أمكن ذلك — وهذا ما سموه بالآپايا Apathy شعور الانسان باللامبالاة adiaphorism وإنعدام إحساسه بمحاوله insensibility to environment وإماتة الذات Self-mortification واعتبروا الحياة حرباً أو معركة يشنها العقل لإماتة الشهوات وإبادة الأهواء ومحوها من الوجود ، فكان

طبيعياً أن تنتهى الاخلاق الرواقية بمذهب فى الزهد المبالغ الذى ينقصه التوازن ، تحقيقاً لنوع من السعادة السلبية اعتبروه غاية الحياة القصوى — كان أرسطو يعتقد أن الفضيلة وحدها ذات قيمة باطنية ذاتية *intrinsic* ولكنه أفسح للخيرات والظروف الخارجية — من مال وجاه وصحة وشرف — مكاناً فى نظام الحياة ، أما الرواقية فقد أكدوا أن الفضيلة هى وحدها الخير ، والذيلة هى وحدها الشر وكل ما عداها يعتبر على الحياد تماماً (*neutral*) وبهذا خرج من نطاق الشر ، الفقر والمرض والالام والموت ونحوه ، واستبعد من الخيرات الثراء والصحة واللذة والحياة ونحوها ، وتأدى بهم هذا الى القول بأن الانسان إذا انتحر لم يقض على شيء. ذى قيمة ! ويبدو هذا على غير انساق مع فضيلة الشجاعة التى أولوها كل تقدير ، وتعارض مع إعتقادهم فى تنظيم العالم فى ضوء العناية الالهية ، إذا كان الناس ينفادون للتخلص من الحياة هرباً من مواجهة شرورها ، فكيف يجوز للحكيم الرواقى الذى يعتقد أن الالم ليس شراً أن يتخلى عن وظيفته بالانتحار ؟ ولكن الرواقية قالوا إن الالم ليس بشر ، ومع هذا فالانسان فى حل من رفض احتماله متى كان من الممكن تحقيق حالة تخلو من الالم ١٩ ثم إن الحياة عندهم لانضاف إلى الخيرات ، بالاضافة إلى أن الحكيم تمر به ظروف يقين فيها أن الموت أفضل من الحياة ، وتمثل هذه الظروف فى حالات الامراض المستعصية والمحسن التى تقض مضجع الانسان (١)

ومضى الرواقية فى نظرتهم الضيقة للأخلاق فقالوا إن من الحماقة أن ينشد الانسان لذته ، فليتمس سعادته التى لا تتحقق إلا بمزاولة الفضيلة ، والانسان لا يتوخى أن يكون فاضلاً ابتغاء اللذة ، بل إنه يتمسك بالفضيلة من أجل الواجب ، والفضيلة تقوم فى الارادة التى تنصاع لحكم العقل ، فكل خير أو شر فى حياة الانسان مرهون بارادته ، قد ينزل به الفقر فلا يتمتع هذا من أن يظل برغمه فاضلاً ،

(1) Cf. Sidgwick, op cit, P. 76—7.

وقد يماقب بالاعدام ولكنه يستطيع مع هذا أن يموت شريفاً ، — مقتدياً في هذا بسقراط — اذ لاسلطان لاحد على الانسان الا في الامور الظاهرية . أما التزام الفضيلة أو العدول عنها فمرجه الى ارادة الانسان ، وحرية الباطنية موفورة له تماماً طالما وفق في تحرير نفسه من قيود جسمه ، ولا يتيسر هذا بغير قمع الشهوات وإماتة الاهواء (١) !

ان الفضيلة تقوم على العقل ، ومن ثم استندت الى المعرفة ، فارتد الرواقية بهذا الى رأى سقراط في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، والاستخفاف بالنظر العقلي الخالص ، وربط التفكير بالعمل ، من أجل هذا اعتبروا البحث في الطبيعيات والمنطق أداة لخدمة الاخلاق ، وصرحوا بأن رأس الفضائل الحسنة ، وأن الحكيم هو الذي تتمثل فيه أسمى صفات الكمال ، ومن أجل هذا قيل إنه لم يوجد في الماضي مثل هذا الحكيم الذي يرتفع فوق مستوى البشر ، ولا يتعرض للخطأ أبداً ، يحسن كل ما يفعل ، ويلتزم الهدوء دوماً ، ولا يحس ألماً ولا حزناً ولا خوفاً ولا ندماً ، تحفل حياته بالخير والسعادة .

وعن الحكمة تصدر الفضائل الرئيسة الأربع : الاستبصار والشجاعة والعفة والعدالة ، ومن أجل هذا كان الحكيم جماع الفضائل . والعالم عندهم يتألف من حكماء وحقق ولا وسط بينهما ، فالناس عندهم اما أخيار إطلاقاً أو أشرار إطلاقاً ، فإذا سألت الرواقية عن هذا الحكيم أشاروا في شك الى سقراط وديوجين السكبي ، وقالوا مع هذا إن عدد الحكماء في هذه الدنيا آخذ في التناقص !

✱ اتصال مذهبهم بالنزعة السكبية :

في كل هذا نقبين وجوه المذهب السكبي يبعث من جديد ، اذ كان المذهب السقراطي — في جانبه الذي احتضنته الكلية — أكثر تعاليم السابقين على الرواقية ملاءمة لهم . كان سقراط قديس الرواقية طوال تاريخهم ، راقهم موقفه أثناء

(1) Bertrand Russell, op.cit., P. 277.

محاكمته ، فقد رفض الهرب من السجن حين دبر له ، اعتقاداً منه بأن هذا جبن وعصيان لقوانين البلاد ، واستقبل الموت هادئاً شجاعاً ، اقتناعاً منه بخلود النفس ، وأصر على تجنب الظلم إيماناً منه بأن مرتكببه يؤذى نفسه أكثر مما يؤذى غيره ، بل راقهم أسلوبه في حياته ، وتوخيه البساطة في مأكله ومشربه ، وانصرافه التام عن متع الدنيا ومباهجها^(١) . . وهذا هو الجانب الذى تبناه الكلية من سقراط ؛ ومن أجل هذا حرص الرواقية على إحياء النزعة الكلية وإن أدركتها على يد جمهورهم تعديلات أفضت بهم إلى التناقض ؛ عدلوا نزعة الكلية ، فأداروا أطرافها وألأنوا فظاظتها وخففوا ألوانها وابتعدوا في تفسير مبادئها عن معانيها الأصلية ، وزعزعوا تزمها بإباحة الاستثناء في قواعدها ، وانتهى هذا بهم إلى التناقض وعدم الاتساق ، وأظهر هذه التعديلات تبدو في :

١ - مبدأ الاستئصال الكامل للأهواء والشهوات ، قالوا باستحالة ذلك ، فإن تيسر استئصالها انتهى هذا بالإنسان إلى الجود والعجز عن العمل ، ومن أجل هذا قالوا إن الحكميم يعانون الانفعالات كما يعانيها غيره من الناس ، بل جاهر متأخرو الرواقية بأن الحكميم الذى لا يهيج ولا ينفعل لا وجود له بين البشر ، إذا استثنيت واحداً أو اثنين من أبطال الأخلاق استطاعا أن يحققا هذا المثال في المصور القديمة ، فالحكيم عندهم يتأثر بانفعالات معتدلة معقولة ، لأن جـذور هذه الانفعالات متأصلة في طبيعته ، ولكنه من فرط قدرته على ضبط نفسه لا يأذن لانفعالاته بأن تنمو حتى تتحكم في سلوكه وتسيطر على توجيهه .

٢ - مبدأ حياد الأفعال ، كان مؤداه أن كل ماعدا الفضيلة والرذيلة لا يدخل في عداد الخيرات ولا في عداد الشرور ، استمسكوا بالمبدأ ثم قالوا إن بعض ما يكون على الحياد مفضل على البعض الآخر ، فالحكيم إذا خیر بين الصحة

(1) Ibid. 276.

والمرض اختار الأولى ، وهذا انتهوا إلى تصنيف الأشياء التي اعتبرها الكليية على الحيات إلى ثلاث فئات: ما يجب تفضيله وما يجب اجتنابه وما يجب اعتباره على الحيات إطلاقاً .

٣ - المبدأ القائل إن الناس أخيار أو أشرار ولا وسط ، عدلوا هذا المبدأ فقالوا إن مشاهير الأبطال وساسة التاريخ وإن كانوا في زمرة الحق إلا أنهم أقل من غيرهم ثلوثاً بشرو البشر ؛ وكان الرواقية يترددون في اعتبار أنفسهم حكماً ! ويستحون أن يضعوا أنفسهم في مستوى سقراط وديوجين الكلي ، ولكنهم أبغوا على الفوارق التي تفصل بينهم وبين عامة الناس ، إنهم ليسوا في مستوى الفضلاء والحكماء ، ولكنهم يتطلعون إلى هذا المستوى ويعملون على تحقيق هذا المثال .

ومع هذا كله كانوا على اتفاق مع الكليية - والابيقورية بعد - في اعتبار السعادة السلبية التي تتمثل في طمأنينة النفس غايةً قصوى لحياة الإنسان .

استناداً إلى هذا كله ذهب مؤرخو الرواقية إلى أنهم كانوا أقل من الكليية اتساقاً في تفكيرهم ، وإنهم كانوا إذا كشفوا في تفكيرهم تناقضاً لم يكتفوا له بل قالوا إن الرواقية لم يدعوا جديداً في مجال الأخلاق - كما كان شأنهم في مباحث الطبيعيات - وإن كان من حقهم أن يدعوا أنهم ابتكروا فكرة جديدة واحدة هي فكرة العالمية Cosmopolitanism ومؤداها أن يعتبر الإنسان الكرة الأرضية كلها وطناً له ، والعالمية الرواقية تمثل وحدة معنوية تجمع بين الآلهة والبشر ، وأساسها الاتحاد في الجوهر ، والفكرة لا تتضمن في أصلها معنى سياسياً ، فإن المدن التي يقيم بها الناس تنطوي على فروق تقضي على المساواة ، أما المدينة الإلهية ففيها تنسأوى جمع الكائنات الناطقة ، إنهم لم يقولوا قط بإمكان تحقق هذه الجماعة المعنوية في مدينة أرضية ، إنهم ليسوا من دعاة « المدينة الفاضلة » ، « اليوتوبيا » بل أوجبوا الخضوع للنظم المتواضع عليها كما هي بغير اعتراض ، ومن أجل هذا لم يحتجوا على نظام الرق ! ومع هذا أثرت فكرتهم في مشروع القانون الروماني ، فانتبهوا إلى إصلاح المجتمعات بتحريم كل هياج سياسي .

والواقع أن فكرتهم عن العالمية قد نشأت عن أصليين من أصول مذهبهم .
أولهما يقول إن الكون واحد نشأ عن إله واحد ، وينظمه قانون واحد ويكون
نظاما واحداً — وثانيهما يقول إن الناس وإن خالف بعضهم البعض في أمور غير
جوهرية ، متفقون في طبيعة أساسية واحدة هي العقل الذي يشارك فيه الناس جميعاً
ولهذا ارتدوا من حيث هم كائنات ناطقة إلى ماهية واحدة ومن ثم وجب أن يؤلفوا
وطناً واحداً ، وأضحى تقسيم العالم إلى دول متحاربة متنازعة تناقضاً لا يساير
طبيعتهم العاقلة ، ومن هنا قالوا إن الحكيم ليس مواطناً في دولة ما ، بل هو
مواطن عالمي ، وكانوا في هذا كله يطبقون مبادئ أكلدوما من قبل ، فإذا استثنينا
هذه الفكرة جاز لنا أن نقول إنهم لم يبدعوا في الأخلاق — ولا في الطبيعيات —
جديداً ، بل كانوا يعيدون تكوين أفكار سبق لإليها أسلافهم — وكانوا يتميزون
بالأفق الضيق والتمتد البائع ، وفي فلسفتهم بدت الذاتية التي كانت سمة العصر، وفي
ضوئها تجلى تحزبهم فنظروا إلى الأمور من جانب واحد وأغفلوا كل ما عداه من
جوانب ، واختفت الأصالة في تفكيرهم ، وحصرُوا اهتمامهم في : كيف يجب أن
أعيش ^(١) ؟ وفي غمرة الاهتمام بالذات افتقدنا التفكير الشامخ الذي يمتاز بالشمول
والأصالة .

الرواقية والجبرية :

وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة فاستبعد حرية الاختيار على نحو ما أشرنا
من قبل ، روى عنه « اكسانوفون » Xenophon أنه سئل عن أولئك الذين
يعرفون الخير ويتجنبون فعله ، هل يمكن أن يوصفوا بالحكمة والعفة ؟ فقال
سقراط إن الناس يتخيرون من بين ما يمكن أن يعرفوا أن فيه مصلحة لهم ،

(١) قال بهذا الاتجاه في فهم الرواقية W. T. Stace في مصدره
السالف ص ٣٤٩ - ٥٣

فيأتونه ابتغاء هذه المصلحة ، ومن أجل هذا كان الذين يفعلون عكس ما يعرفون مجردين من الحكمة وضبط النفس ، فتمشى سقراط بهذا مع نظريته في التوحيد بين المعرفة والفضيلة وانتهى إلى أن الإنسان مجبر على فعل الخير متى عرفه ، واستبعد بهذا حرية الإرادة من مجال الأخلاق .

والذين أخذوا عنه نظريته في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة تأدوا إلى هذه النتيجة ، فأفلاطون وإن قدم تفسيراً جديداً للذين يتجنبون الخير عن علم به ، قد استبعد بدوره حرية الإرادة من تصرفات الإنسان ، وأبطل أرسطو نظريتهما في التوحيد بين الفضيلة والعلم فأنتهى إلى إقرار الحرية ، ولكن الرواقية قد أخذوا بنظرية سقراط وزادوا فقالوا بوحدة الوجود pantheism تفسيراً للكون ، فتأدى بهم هذا إلى القول بالجبرية ، فالله (أى اللوغوس أو القدر (logos or fate) وهو العقل الكلى الذى تقع وفاقاً له أحداث الوجود) يترتب على الاعتقاد به القول بالضرورة المطلقة ، والطبيعة تجري وفاقاً لهذه الضرورة التى لا مجال فيها لاتفاق أو مصادقة ، وقالوا إن الجبرية (determinism) يؤيدها الفهم المشترك Common Sense وتشهر بها قوانين الطبيعة ويزكيها المنطق وتقرها الأخلاق (١) :

فأما الفهم المشترك بين الناس فيسلم بالنبوة ، وهى تتضمن سبق العلم بالمستقبل (foreknowledge) ويقوم هذا على التنبؤ الذى لا يستند إلى المصادفة .

(١) انظر فى هذا والكثير مما روينا عن موقف الرواقية من الجبرية كتاب : P. Janet. et G. Sèallies, L'Histoire de la Philosophie. Les Problèmes et les Ecoles. Hist. of the Problems of Philosophy ١٩٣٠ والنسخة الانجليزية (تنقص بعض فصوله) فى جزئين تحت عنوان ٣١٦ وما بعدها وكذلك مادة Free Will فى دائرة المعارف البريطانية .

أما قوانين الطبيعة فتقوم على مبدأ العلية ، فلكل معلول علة ، والقول بأن شيئاً وجد بغير علة شبيه بقولنا إنه وجد من عدم .

والعقل يحملنا على التسليم بأن كافة الأشياء تقع قضاء وقدر ، ويراد بالقضاء ما يقصده الإغريق بالتتابع القائم بين الأحداث بعضها والبعض ، والارتباط القائم بين العلل ومعلولاتها فإن شيئاً لا يحدث إلا ويكون وقوعه أمراً لا مناص منه ، ولأن يقع أمر دون أن تكون له علة تكفى مبرراً لوقوعه ، والقدر هو العلة الأزلية الأبدية في وقوع الأشياء ، علة ما كان منها في الماضي وما يقع في الحاضر وما سيحدث منها في المستقبل . . ومن تبين للعلل استطاع أن يتنبأ بمعلولاتها قبل وقوعها وكما أن البذر تسكن فيه نواة ما ينتجه من نبات ، فكذلك الحال في العلل ، تكمن فيها الأحداث التي تقع في المستقبل ^(١) وسرى بعد قليل أثر هذا كله في حياة الحكميم .

والجبرية في المنطق تبدو في قولنا عن القضيتين المتنافستين أن حتمية إحداها تستبعد لإحالة إمكانية الثانية ، فإذا صدقت أولاهما كذبت الأخرى بالضرورة .

على هذا النحو تقوم الجبرية في رأى الذس ، وتشهد بها قوانين الطبيعة والمنطق معاً . فما الذى يمنع قيامها في سلوك الإنسان ؟ إن طمأنينة النفس التي ينشدها الحكميم الرواقى لاتيسر إلا مع قيام الضرورة التي تقتضيها العناية الإلهية (ويعنون بها الضرورة العاقلة التي تشمل الكليات والجزئيات) ، فإذا اعتقد الحكميم بهذه

(١) Cicero, Divination فقرة ٥٤ و ٥٥ - وهما فى ترجمتنا

العربية « علم الغيب فى العالم القديم » ص ١١٨ - ١٢٠ ك ١ وفيه يعرض آفة الرواقية توطئة للرد عليها فى الكتاب الثانى .

العناية والضرورة التي تقتضيها سلم بأن الاحداث التي تقع لامناس من وقوعها ، ولا مهرب من احتمال آثارها ، فيزايله الخوف ويتحرر من ضغط الانفعالات ، وبهذا تتحقق له طمأنينة النفس ، إنه يرضى بالحن التي تنزل به اعتقاداً منه بأنها مقدره عليه فيتغادى القلق ويوفر لنفسه السعادة السلبية التي يشدها ، وإن أباح الرواقية الانتحار تخلصاً من الحياة متى تعذر احتمال الحن !

وقالوا إن الله لا يقصد لغير الخير وإن اقتضى تحقيق الخير في بعض الأحيان استخدام وسائل ليست خيراً ، وأن الشر مرجعه إلى الإنسان وحرية اختياره ، وحاولوا التوفيق بين الضرورة (أى القدر) وحرية الإنسان في فعل الشر ، فقالوا إن هناك ضرورة تبدو في الظروف الخارجية التي تحرك الإنسان للعمل ، والناس يتفاوتون في مدى تأثرهم بهذه الضرورة ، ويتفاوت التأثير بتفاوت الخلق عند الناس ، وإن كان الخلق بدوره من فعل القدر ! فالظروف الخارجية تدفع الناس إلى العمل ولكن الخلق هو الذي يعين سلوكهم ، وقد أشرنا إلى أن السعادة في رأيهم لا تتأثر بالظروف الخارجية ، وإنما ترجع إلى موقف الإنسان الباطني إزاءها ، ومن أجل هذا حرصوا على مطالبة الإنسان بضبط انفعالاته ، ورأوا أن إنسكار القدر يقضى بصاحبه إلى أحكام تحول دون السعادة ، فالتدبّر مرده إلى الاعتقاد بأن ما حدث كان يمكن ألا يقع على هذا النحو ، والخوف ينشأ عن الاعتقاد بأن المستقبل لا يخضع لجبرية هذا القدر ، والحكيم الرواق يسلم بالقدر في غير مبالاة أو أكثرات ، وبذلك يتغادى الانفعالات ويكون بارادته سعيداً .

جاهر الرواقية بأن الوقوع في الرذيلة اختياري . عزاه « خريسيبوس » ، + ٢٠٧ ق م Chrysippus إلى المحيط الاجتماعي وما يوحى به للإنسان من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة . فانهم سبقوا « جان چاك روسو » في القول بأن الشر ليس أصيلاً في طبائع البشر — كما زعم هوبز وأمثاله — ومن الممكن في رأيهم أن

يتفادى الانسان الوقوع فى الشر لو استغنى عقله واستجاب لحكمه . ومن ثم كان الانسان مسئولاً عن أفعاله .

هذا هو مجمل موقفهم من مشكلة الجبر والاختيار ، وقد كان مثاراً لمحنة من النقد شنها عليهم خصومهم من الابقورية وأتباع الاكاديمية الجديدة بوجه خاص ، ولكنهم اضطروا للاعتقاد فى الجبر ابتغاء كفالة السعادة التى كانت عندهم غاية الحياة .

حماة الأخلاق فى عصر انحلال :

وبعد ، فلن إنعام النظر فى المذهب الرواق يشهد بمدى تأثيره بالروح الشرقية التى شاعت منذ بدء العصر الهلينستى . وكان من أثر هذا اعتقادهم فى التنجيم والعرافة وتعبير الرؤيا الصادقة ونحوها . ولكنهم كانوا — وهذه هى أكبر مفاخرهم — مثلاً فى الغيرة على الواجب والتحمس فى نصرة الفضيلة . والترف عن الدنايا واحتقار الغايات الوضيعة . فكانوا — فيما يقول Schwegler حماة المثل الاخلاقى الاعلى فى عصره يسوده الاخلال والانحطاط — وحسبنا أن نسوق شاهداً من « ابكتيتوس » ، مصداقاً لما نقول :

كان « ابكتيتوس » ، + ١٣٠ م Epictetus عبداً رقيقاً . ولكن العبيد يساؤون فى المذهب الرواقى مع سائر الناس لأنهم جميعاً أبناء الله . وقد سبق المسيحية فى التنديد بالاسترقاق وتحريم عقوبة الاعدام . والتبشير بمعاملة المجرمين على أنهم مرضى يفتقرون إلى العلاج ولا يقومون بالعقاب ... وغير هذا مما نادى به السكلبية والرواقية معا . وكان ابكتيتوس يطالب الانسان بأن يحاسب نفسه كل يوم ، وأن يرد الاساءة بالاحسان ، ويتوخى الامتناع عما يحب ويشتهى ..

وقد روى عنه أنه كان يقول ما مؤداه : إذا قدر لى أن أموت لم أجد فى الاقدام على الموت ما يدعو الى التأوه والتألم ! وإذا قدر لى أن أزج الى السجن

لم أذهب إليه با كيا منتجبا ! وإذا قدر لي أن أعاني مرارة النقي لم أذهب إلى منفأى
مكتئبا متخاذلا ، وإذا طلب إلى طاغية أن أفشى سرا وهددني بأن يقيدني بالاصفاد
قلت له انك تقيد ساقى ولا تملك أن تمس ارادق بسوء ، وإذا أرسلتنى إلى
السجن أمكنك أن تتحكم فى جسدى دون أن تمتد قدرتك إلى نفسى ، وإذا
أنذرتنى بفصل رأسى عن جسدى قلت لك ساخرا : أنا الإنسان الوحيد الذى
يستحيل قطع رأسه !

ويقول كذلك : ان الجندى ليقسم ألا يحترم أحدا غير قيصر ، أما نحن فإننا
نحترم أنفسنا قبل كل شئ ... إلى آخر ما يروى عنه ، وكان أبسكنيتوس — كما
كان أكثر الرواقية — يعمل بما يقول ، قيل ان مولاه أخذ يوما فى تعذيبه ،
فلوى ساقه وأبسكنيتوس يبتسم قائلا : ستكسر رجلى ، فلما كسرت قال له هادئا
ألم أقل انها ستكسر ؟ ومثل هذا فى حياته وحياة أقرانه كثير لا يحتمل المقام
تفصيل القول فيه .

تأثير الرواقية فى خلفائهم :

اعتنق الرواقية المادية ، فردوا المعرفة إلى الحس وأنكروا أن يوجد موجود
لا يكون محسوسا ، وفسروا الكون بوحدة الوجود ، فعارضوا الأديان فى كل
ما ذهبوا إليه ، ومع هذا كان تأثيرهم الأخلاقى فى مفكرى المسيحية والإسلام
بالغا ، ففكروا المسيحية منذ القرن الثانى تأثروا بهم فى نظرتهم إلى الفضائل والرذائل
وتصورهم لصفات الله وعنايته بالبشر ، وكان مرد هذا التأثير إلى إعجاب المسيحيين
بتمسك الرواقية بالفضيلة وحرصهم على التدين ، فكانوا يأخذون عنهم وبقبسون
منهم ، ويعتبرون الفلسفة الرواقية مدخلا إلى المسيحية !

وسرى تأثير الرواقية إلى العالم الإسلامى ، فتأثر بهم إخوان الصفا من ناحية ،
وصوفية الإسلام من ناحية أخرى ، وإذا كان المرجح عند مؤرخى التصوف

الإسلامي أن الأفلاطونية المحدثة كانت أكبر العوامل الدخيلة تأثيراً في التصوف الإشرافي النظري Theosophy ، فالمرجح عندنا أن الأخلاق الرواقية قد ساهمت بنصيب ملحوظ في تشكيل سلوك الصوفي المسلم ، فإذا كان الإسلام قد أباح للمؤمنين في حياتهم الدنيا طيبات الرزق ومتع الحياة البريئة ، فجمع بهذا بين الدنيا والآخرة ، فإن جمهرة الصوفية قد غلوا في العزوف عن متع الدنيا ، وأفرطوا في مجاهدة شهواتهم إفراطاً يتطلب تفسيره الرجوع إلى العوامل الدخيلة على الإسلام وفي مقدمتها الأخلاق الرواقية .

وفي عصر النهضة في أوروبا اشتد الكلف بإحياء الماضي ، فابتعث المذهب الرواقي « جوست لبس » ، + ١٦٠٦ Juste Lipse إذ وضع عنه كتابين هما « الدليل إلى الفلسفة الرواقية » ، و « فسيولوجيا الرواقية » ، ونشر « جيوم دي فير » ، + ١٦٢١ G. du Vair كتاباً عن « فلسفة إسكيتيوس » الرواقي وآخر عن « فلسفة الرواق الأخلاقية » ، وشاعت النزعة الرواقية في كتابات « مونتاني » + ١٥٩٢ Montaigne وغيره من رواد الفكر الجديد .

وفي مطلع العصر الحديث تسربت فلسفة الرواقية إلى ديكارت وأثرت في تفكيره الأخلاقي ، وظلت تعيش في الكثير من فلسفات المحدثين حتى تجملت أوضح ما تكون في مذهب شامخ وضعه « كانط » + ١٨٠٤ Kant عن مبدأ الواجب كما سنعرف بعد ؛ وفي القرن التاسع عشر أحيائها أمثال « مين دي بران » Maine de Biran وإمرسون Emerson ولا يزال لهذه الفلسفة أنصارها في القرن العشرين .

تعقيب :

يحرص مؤرخو الرواقية على تجرييع المذهب الرواقي من ناحية التناقض البادئ بين مبادئه والنتائج المستخلصة منه ، وشواهدهم على هذا كثيرة نقتبس منها ما يلي :

قالوا إن الفضيلة هي الخير الأوحد ، ومع هذا صرحوا بأن القسوة والظلم يهيئان الفرصة أمام المظلوم لكي يزاوِل حياة الفضيلة ! وقالوا إن الكون يخضع لقوانين جبرية صارمة والقوانين الطبيعية هي التي تقرر للإنسان أن يكون خيراً أو شراً ، ومع هذا ردوا اِقتراف الشر إلى اختيار الإنسان ! وقالوا إن الكون مجبر يسير في طريق مرسوم لا يحمده عنه ، وكل حدث من أحداثه ينشأ عن علة تسبقه ، ومع هذا جاهرُوا بأن سلوك الإنسان لا يخضع لتدخل خارجي ، بمعنى أن العوامل الخارجية لا تدفع إنساناً إلى ارتكاب شر ! وإذا تعذر هذا كانت الأريحية *benevolence* التي قالوا بها — وهي خدمة الفرد للآخرين — مجرد وهم وخداع⁽¹⁾.

إلى آخر ما قيل في بيان هذه المتناقضات ، وانصافاً للرواقية نقول ان مذهبهم قد عاش نحو خمسة قرون من الزمان ، بدأ في الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد واستمر قائماً حتى أواخر القرن الثاني بعده — كما قلنا من قبل — فالمعقول أن يكون المذهب قد تعرض خلال هذه القرون لتعديلات جمة طرأت عليه على يد الكثيرين من أعلامه ، ولا سيما وأن كتبهم قد عني عليها الزمن ، فلم يصلنا منها الا شذرات لا تشفي غليلاً ، وماعرفناه عن مذهبهم تلقيناه عن أقوال خصومهم أو شراحهم — مع استثناء الرواقية الجديدة التي كانت أيام قياصرة الرومان ، أي بعد تأسيس المدرسة بنحو أربعة قرون من الزمان ، وكان أكبر أعلامها سنكا + ٦٥م Seneca وإبيكتيتوس + ١٣٠م Epictetus وماركوس أوريليوس + ١٨٠م Marcus Aurelius فان كتب هؤلاء قد وصلت إلينا كاملة ، فاذا لاحظنا المصير المديد الذي عاشته الرواقية ، وضياح مؤلفات أعلامهم ، لانك أحكامنا على وجوه التناقض التي يأخذها المؤرخون على مذهبهم ؛ ولانقول ان هذه الملحوظة تكفي تفسيراً لسكل وجوه التناقض البادى في مذهبهم ، فقد رويناه عن بعض مؤرخيهم

(1) Cf. Bertrand Russell, op. cit., p. 278, 279.

أن الرواقية كانوا - أحياناً - إذا كشفوا في تفكيرهم تناقضاً لم يعبأوا به ! وليس ذلك هذناً بغريب ، فقد كان الرأى عندهم أن قيمة المخطئ تقوم في مدى خدمته للأخلاق ، وليس لقوانينه قيمة في ذاتها ، وكانوا فوق هذا يقولون بما سموه بالآبائيا التي تتمثل في إمامة الجانب الحيواني في طبيعتنا وانعدام الشعور بكل ما يثير انفعالا ، فاذا جمعنا استخفافهم بالاتساق المنطقي الى اسرافهم في تقدير عدم المبالاة ، تيسر التسليم بموقفهم السالف من التناقض .

وقيل إن تزمت الرواقية لم يمنع بعض أعلامهم من أن يكونوا طلاب منفعة ، فمن ذلك أن سنكا + ٦٥ م - وقد كان من أشهر أئمة الرواقية الرومانية التي حرصت اهتمامها في الجانب العملي من الأخلاق - كان يحتمل المال نظرياً ، ولكنه استطاع عملياً أن يجمع ثروة بلغت نحو ثلاثة ملايين من الجنيهات ، أصاب أكثرها من قرض القروض بالربا الفاحش ! وقيل إنه اشترك في مؤامرة لاغتيال نيرون الذي كان مملأ له ! ومن هنا كان اتحاره (١) .

(١) ولكن will Durant يروى أن الامبراطور أساء به الظن فنفاه في جزيرة كورسيكا ثماني سنوات أعيد بعدها الى منصبه في مجلس الشيوخ ووكّل اليه تعليم ولي العهد « نيرون » ففضي في تربيته عشر سنين على غير جدوى ، وورث عن أبيه ثروة طائلة ضاعفها بالاستثمار والربا حتى بلغت ما يعادل ثلاثين مليون دولار أمريكي : وقال لخصومه ان الحكيم لا يتحتم أن يكون فقيراً ، وله أن يجمع المال بطرق شريفة بشرط أن يستطع التخلي عنه متى شاء وفي غير ندم ، ومع ثرائه عاش ينام على خشبة صلبة زاهداً متقشفاً في ملبسه ومأكله حتى ضمّر جسمه ، فجمع في حياته صرامة النزعة الرواقية من ناحية ، وللين وللتساهل من ناحية أخرى ، قاعدته في وزن الحياة تبسو في قوله ، إنك تحقق غايتك يوم تدرك أن الناجحين في الحياة هم أكثر الناس تعاسة ! ولما اتهم بالتآمر على نيرون أرسل اليه من يطلب منه أن يموت ! فتلق النبأ هادئاً ، وفتحت أوردته وفارق الحياة

ومن مأخذهم أنهم لم يقنعوا باحتقار الأهواء السيئة وحدها ، بل استخفوا بالمشاعر التي تثير في العادة تقدير الناس ، فمن ذلك أن الحكيم الروافى لا يشعر بالتحاطف الوجداني ! فإذا مات ابنه أو قضت زوجته لم يجد في هذا ما يعوقه عن مواصلة حياته الفاضلة ، ومن هنا كانت آلامه سطحية ، بل قالوا إن الصداقة التي شاد بها أبيقور لأبأس بها ، بشرط ألا تنتهى مصائب الصديق باستثارة الضيق عند صديقه ! والفضيلة عندهم لا توجب على صاحبها أن يحب جاره أو صديقه كما يجب نفسه ، بل استخفوا بالحب كعاطفة ، وإن أعلوا من شأنه كبداً يشيع بين الناس جميعاً .. (١) يضاف إلى هذا البرود في تصور العواطف أن الأفعال عندهم محايدة neutral بمعنى أنها لا تكون خيراً ولا شراً إلا بالقياس إلى الغاية التي يتوخاها صاحبها ، وهذا — بالإضافة إلى أنه يناقض رأيهم في الجبرية — لم يمنهم من أن يعتبروا الأخلاق والقوانين عرفية اصطلاحية تتغير بتغير الزمان والمكان كما قال السوفسطائية والسككية من قبل .

وقد قلنا إن من مؤرخي الرواقية من سلهم فضل الابتكار في مجال الأخلاق ، واستثنى من هذا فكرة العالمية ، وربما قيل في نقد هذا الرأي إن السككية قد عرفوا

كما فارقها سقراط في هدوء واطمئنان ورباطة جأش . ومهد للمسيحية بفلسفة الرواقية (التي أصبحت على يده انسانية معقولة) حتى قال عنه ترقليان + ٢٢٠ (وهو من آباء الكنيسة المتزمتين) : انه منا ! وقال عنه القديس أوغسطين + ٤٣٠ ماذا يستطيع المسيحي الصادق أن يقول أكثر مما قاله ذلك الوثني ! ذلك أنه حارب القتل والسلب ودعا إلى التزهد ورفع الفروق بين الحر والعبد . . . وكان أكبر تلامذته عبد في بلاط نيرون هو ابكتيتوس + ١٣٠ م السالف الذكر :

(Story of Civilization, vol, III, p. 801 ff.)

(1) Ibid., 276 ff.

هذه الفكرة قبل الرواقية بنحو قرن من الزمان ، فعارضوا فكرة العصبيّة الوطنية التي لقيت تأييداً حتى من أعلام الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو ، فنفر الكلبيّة من هذه العصبيّة وقالوا إن الحكيم لا يخضع لغير القوانين التي تقرها الحكمة ، ومرد التقسيمات التي تفصل بين الأمم إلى أن الناس تنقصهم الحكمة ، ولو قدر لهم أن يكونوا حكماء لسادهم جميعاً - سادقوعبيداً ، رجالاً ونساء - قانون واحد ، هو قانون العقل ، وعندئذ لن يوجد في المدينة المثالية - الكرة الأرضية - من يفتقر إلى أوامر تصدر إليه عن غيره حتى يبدو سلوكه متمشياً مع منطق العقل ، أو من يطيع أوامر تدعوه إلى التصرف بما يخالف هدى العقل ، وهكذا تمحى العبوديّة ويزول الرق (١) .

بل رب قائل يقول إن الكلبيّة أنفسهم قد سبقوا إلى فكرة العالمية فقد بدأ الإسكندر بقسفيه سيادة اليونان على شعوب الأرض ، وإزالة الفروق الجفسيّة بين الشعوب رغبة في أن يستخلص منها شعباً يدين بإمرته كما قلنا من قبل ، وعندئذ نبقت فكرة العالمية في بيئة يسودها الإيمان بالتمصّب للبدنيّة ! ولكن الفكرة قد فلسفها الكلبيّة يعد قليل ، فقالوا بالماهيات الفردية المنفصلة التي لا تربط بينها علاقات فبدت ماهية الإنسان عندهم مجردة من علاقة العصبيّة القوميّة .

ومع أنا قلنا إن الرواقية قد تلقوا عن الكلبيّة بمثل مذهبهم ، فإن فكرة العالمية عند الرواقية جاءت نتيجة مباشرة استخلصوها من نظريتهم عن الكون في جملة ، إذ قالوا إن الكون واحد على النحو الذي ذكرناه من قبل ، وأن الناس تجمع بينهم وحدة العقل ، ومن ثم يكونون جماعة واحدة تخضع لقانون مشترك ، يمنع تبادل الأذى ويوجب التعاون لدفع الضرر الذي يحتمل أن يصيب أي فرد

(في ترجمتنا العربية ص ١١٠) 5 — 34 sidgwick, op. cit., (1)

منهم ... الخ (١) .

وهكذا نلاحظ أن فكرة العالمية وإن قبلت قبل الرواقية بأكثر من قرن من الزمان ، كانت نتيجة مباشرة لمذهب الرواقية في فهم الكون وتصور حقيقة الإنسان .

وحقيقة إن الرواقية كانوا يحاربون الانانية وغيرها من شهوات الإنسان ومطالبه الشخصية ، ولكن دعوتهم في التزهد لا تنطوى على التضحية والايثار كما ظن بعض المؤرخين ، فإن الزاهد الرواقى - أو الكلبي أو الأبيقورى - يرفض المشاركة في الحياة العامة ، ويهرب من تبعات الأزواج والأبناء ويلوذ بحياة العزلة ابتغاء الهدوء وطمأنينة النفس وراحة البال .

وقد تبني الرواقية قول أبيقورده عاش سعيداً من أحسن النخفي ، وهو قول تردد صداه حديثاً عند ديكارت (١) ١

وهذه النزعة تنطوى على الانانية وتخلو من التضحية والايثار ، لأن هذا عند أصحابه أداة لتوفير الخير وتحقيق الرفاهية للآخرين ، وهذا كله إلى جانب أن المتزهد السالف الذكر ، مريض يستحق العلاج من الناحية السيكولوجية كما سنعرف في الفصل الأخير من هذا الكتاب .

(في العربية ص ١٦٦) : (2) Ibid, p. 81:

وقد سبق أن ذكرنا أن Stace يؤكد هذا الرأي .

(١) مزدلالات حرصه على راحة البال وطمأنينة النفس أنه حين علم أن السلطات الدينية قد أدانت « جاليليو » + ١٦٤٢ بسبب نظريته في دوران الأرض - وكان ديكارت قد أنهى بدراسته إلى تأييدها - أصابه الذعر حتى أرجأ نشر رسالته التي شرح فيها هذه النظرية - وهي العالم - وزاد فقال عن المحققين مع جاليليو في روما : ان لهم من السلطة على أعمالهم ما لعقلي من السلطة على أفكارى !!

بقى علينا أن نقول إن الرواقية قد جعلوا الاخلاق بتزمتهم الصارخ مطلباً عسير المنال ، قالوا إن الحكيم يسعد وهو على آلة التعذيب ، وأسرفوا في الاستخفاف بالحنن والتهوين من تأثيرها في سعادة الناس ، فأى لإنسان ذلك الذى يدركه المرض البغيض أو يتعرض للخطر الدائم أو يشرف على الموت أو يلحق به العار . . . فلا يجد فى ذلك كله ما يحول دون تمتعه بالسعادة ؟ منذا الذى يستطيع أن يحرر نفسه من الضغائن والاحقاد ، وينقى قلبه من الحسد والغيرة ، وبمعنى آخر منذا الذى يستطيع أن يتحول إلهاً ؟ ألم يكن « إسكتيتوس » مغالياً فى تصور قدرة الإنسان على احتمال العذاب والاستمسك بالفضيلة ؟ إن التعذيب كفيل بتحطيم إرادة الإنسان وشجاعته ، ومن المخدرات ما يرد الشجاع العنيد إلى الاستكانة والخنوع . . . إن فى المذهب الرواقى عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء ، فقتنعوا بأن يكونوا فضلاء (١) فإن السعادة لانستقيم مع احتمال العناء فى إماتة الرغبات واستئصال الشهوات ، ولا تتنافى قط مع التمتع بلذات الحياة ومباهجها ، ومن الضلال أن تتصور الطبيعة البشرية عقلاً خالصاً ؛ وأن نستبعد من تكوينها جانب الحس ونوازعه . فان للفراز وظيفتها فى المحافظة على الفرد والإبقاء على النوع ، وللعواطف والرغبات أهميتها فى بحث الحرارة والحوية فى سلوك الإنسان ، وإذا كانت آداب المجتمع تقتضى فى بعض الحالات قمع الشهوات وواد العواطف ، وجب الحذر من مغبة مجاهدتها ونتائج العمل على قتلها ، مخافة الإصابة بالاضطرابات العصبية والانحرافات النفسية التى نهبت إليها الدراسات السيكولوجية الحديثة ، والخلاص من الصراع الذى يكون بين نوازع الحس ومطالب المجتمع ميسور بتحويل الطاقة النفسية عن أهدافها

(1) Cf. B. Russell, op. cit., p. 286, 290 & 293

الطبيعية التي تعارض مع آداب المجتمع إلى أهداف تتفق مع آدابنا وتسائر معتقداتنا ومعاييرنا الأخلاقية ، بهذا الإشباع البديل - غير الاصيل - نتخلص من التوترات التي تقترن بالالزامات النفسية الناشئة عن الصراع السالف الذكر ، أما العمل على إماتة الجانب الحسى والقضاء على نوازعه فكفيل بأن يفقد الإنسان توازنه ، ويدمر شخصيته ويقضى على « تكامل » الطبيعة البشرية ، وما لهذا وجدت مبادئ الأخلاق ومثلها العليا كما سنعرف بشئ من التفصيل في فصلنا الختامى .

بهذا تكون الأخلاقية ميسورة لكل انسان ، وتقوم السعادة مقترنة بإشباع الحاجات الدنيوية في غير تهور واسراف ، فيجرى سلوك الإنسان بمقتضى أوامر العقل دون أن يتخلى صاحبه عن متع الحياة ومباهجها ، أو ينصرف عن مطالب الدنيا ومقتضياتها ، وبهذا يرتفع الانسان فوق بهيمته من غير أن يتحمل من العناء ما تنوء به طبائع البشر .

ومذهب الرواق بعد هذا صورة من صور الفلسفات الانسحابية التي سادت العصر الهلينى ، وقد كان لها ما يبررها في روح العصر الذى أجعلنا بيان خصائصه اذ ضاقوا بالاحلال الاخلاق وتعارض المذاهب الفسكرية ، وافتقدوا في حياتهم الامن والكرامة والحرية فانطوا على أنفسهم وراحوا يبحثون في خباياها عما افتقدوه خارجها ! ولكن دعوتهم تبدو اليوم فجأة هزيلة ، واذا كان من القلو أن أن نقول - مع أمثال « نيقشه » - إن النزعة السلبية من أخلاق العبيد ، وأن نتصور الحياة كفاحاً مريراً لارفق فيه ولا هوادة ، فإن من المحقق أن حياة الزهد والحرمان والانسحاب من زحمة الشؤون العامة يقضى على طموح الإنسان ويسلبه الحيوية التي لا تستقيم بغيرها حياة .

إن الرياضة الروحية التي تمكن من يزاؤها من أن يسيطر على مطالب جسمه ويتحكم في دوافعه أمر يستحق التقدير والاعجاب ، ولكن ابتعاد مثل هذا الناسك الزاهد عن مجتمعه واعتزال تيارات المحيط الذي يعيش فيه - مخافة أن يثير اندماجه فيه القلق في نفسه - يجعله يعيش كائناتاً سلبياتاً على هامش الحياة ، إن حكماء الرواقية الزاهد لا يصلح أن يكون مثلاً طالياً لأنسان المجتمع الحديث ، إن المثل الأعلى يتمثل اليوم في المواطن الصالح الذي يستغل قدراته ومواهبه وكفاياته في كفالة الخير للناس ، وتحقيق المصلحة العامة مايسرت له إمكانياته ذلك ؟ إننا نحمد للحكيم الرواقى قدراته التي ولدتها رياضاته الروحية ، ونعيب اعتزاله المجتمع واكتفائه بتكميل نفسه ، إذ لا يكفي اليوم أن يكف الانسان عن إيذاء غيره ، بل يتعين على المواطن الصالح أن يشارك أقرانه ويتعاون معهم على تحقيق الصالح العام .

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها في هوامش الفصل ، وما ورد منها في قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

- E Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics, Ing trans. dy G. J-
Reichel.
R.D. Hicks, Stoic and Epicurean.
Rev. W. W. Capes, Stoicism (Chief ancient philosophies)
C. Rodier, Histoire d,extérieure et Intérieure du Stoicisme
(Etudes de philos. grecque) 1926.
E.R. Bevan, Stoics & Sceptics, 1913.
R.M. Wenley, Stoicism.
T. Coliardean, Etude sur Epictète.
Renan, Marc. Aurèle.
W.L. Davidson, The stoic creed.
E.V. Arnold, Roman stoicism.

سرور سابق متعة حاضرة ، من أجل هذا وجب أن ننفذ طمأنينة العقل وأن نذكر أن لذات الحس قصيرة الآمد ولذات الروح أبقي وأدوم ، ففي وسع العقل أن يخفف حدة الألم الجسماني بتذكر المتعة الماضية أو توقع اللذة المقبلة ، وبهذا تنشأ التفرقة بين كيف اللذات وأنواعها عند أبيقور لأنه اعترف بالوجدان الناشئ عن تذكر الماضي وتوقع المستقبل ؛ من أجل هذا صور الحكيم الابيقورى وهو يتطلع إلى السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة ، وإذ كان أرسطوبوس قد أشفق من التقيد بالمستقبل وطالب بالتححر من عبوديته ؛ فإن أبيقور يرى أن التححر من المستقبل عبودية للحاضر ! وإن كان يصرح مع هذا بأن لذة العقل هى التفكير فى لذة الحس ، وأنه لا يتصور الخير بعيداً عن لذة الذوق والسمع والبصر ، ويجهار بأن بداية كل خير تقوم فى لذة الممدة — مع أن أبيقور كان مع هذا أقرب ما يكون إلى الزهد كما سنعرف بعد قليل .

واتفق الابيقورية مع الرواقية فى الاستخفاف بالظرف الخارجية ، والقول بأن الحكيم يستمد غبطته من باطن نفسه دون اكترات للعوامل التى تفرض عليه فرضاً : من أجل هذا يستطيع أن يسعد وهو على آلة التعذيب ، لأنه يجهد فى أعماق نفسه طمأنينة باطنية (inner tranquility) ترجح كل ألم يحتمل أن ينزل به ، ومع هذا يصرح أبيقور بأن لذات الحس المباحة المشروعة ليست ممنوعة ولا مدعاة للنفور أو الاحتقار ، وزاد فرفع الصداقة فوق جميع اللذات العقلية حتى كانت مدرسته التى أنشأها فى حديقة منزله جماعة أصدقاء تربط بينهم أواصر الود والمحبة وكان أبيقور نفسه يمتاز بالقدرة الخارقة على إنشاء صداقات إنسانية خالصة ، ويسر هذا أن ينضم إلى مدرسته طائفة العبيد والغواني — بما مكن خصومه من التشجيع عليه بغير موجب .

ومع أن الابيقورية قد أعلوا من شأن اللذات الحسية ، إلا أنهم نزعوا إلى

تعاليم الأبيقورية :

كان موقف الأبيقورية من القورينائية شبيهاً بموقف الرواقية من الكلية ، هو موقف إحياء للتراث القديم وبمئة في صورة جديدة ، إذ أقام الأبيقورية الأخلاقية على وجدان اللذة كما فعل أسلافهم من القورينائية^(١) ، فقال أبيقور مع سلفه أرسنبوس إن اللذة هي الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى ، وليس للفضيلة قيمة في ذاتها ولكن قيمتها تستمد من اللذات التي تقترب بها ، وهذا هو أساس الأخلاقية عند أبيقور الذي كان برغم هذا متزهداً^١ ولكنه عدل مدلول اللذة وجعله أرحب وأنبل مما كان عند سلفه ؛ أما تفسير مبدئه فقد جاء على هذا النحو :

أقر اللذة الحسية لأن الإنسان كالحیوان من حيث إنه يطلب لذته منساقاً بفطرته ، وإن سخر عقله لتهيئة الوسائل المؤدية إليها ، واعتبر كل لذة خيراً ما لم تقترب بالأم فتصبح من أجل هذا شراً ، بل رأى أن الألم إذا نجمت عنه لذة وجب طلبه ، فتحول مذهب اللذة عنده إلى مذهب في المنفعة ، وفي ضوء هذا توخى اللذة التي تدوم طوال الحياة ، أي أنه دعا إلى الحياة السعيدة ، ومن أجل هذا رأى أن يحرص الإنسان على الاستعبد له رغبة شخصية أو لذة فردية ، وأوجب عليه أن يسيطر على شهواته ويتحكم في أهوائه ، وأن يتخلى عن اللذة متى أدت إلى ألم يكبرها وأن يحتمل الألم من أجل لذة يتوقعها من وراء احتمالها .

بهذا أثر اللذات الروحية والعقلية على لذات الحس ، لأن الجسم يحس باللذة والألم ما بقيا ، ولا يستطيع أن يذكر آثارهما بعد انتهائهما ، ولأن يتوقع حدوثهما في المستقبل ، إن العقل هو الذي يستطيع أن يذكر ماضى وأن يتصور ما هو آت ، إن لذة الحس هي لذة الجسم في حاضره ، وتوقع ألم مقبل قلق عقلى ، وتذكر

(١) قارن كتابنا « مذهب المنفعة » العامة ص ٥٠ وما بعدها .

الفصل الثاني

مذهب الابيقورية في الاخلاق

تمهيد - تعاليم الابيقورية - نزعة التزهّد عند أبيقور -
استمرار المذهب الابيقوري بعد منشئه - تعقيب

تمهيد :

قلنا إن مدرّسى الرواقية والايبيقورية كانتا على اتفاق في تصور الغاية القصوى من حياة الإنسان ، وإن اختلفت أساليب كل منهما لبلوغ هذه الغاية ، كان هدف كل منهما قائماً في السعادة السلبية التي تتحقق بطمأنينة النفس وهدوء البال ، ولكن الرواقية توصلوا إلى هذه السعادة بالعمل على قمع الأهواء ووأد الشهوات ومحاربة اللذات ، ومزاولة حياة الزهد والحرمان - كما عرفنا من قبل (١) - أما الابيقورية فقد التمسوا هذه السعادة نفسها في حياة الهدوء والخلو من المخاوف والانفعالات ، وتوخوا الابتعاد عن الآلام ورحبوا بالتمتع باللذات ، ومن هنا قيل إن المدرّسين قد اختلفتا وسيلة وانعقد الاتفاق بينهما على اعتبار السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، فالتقت ، أباثيا ، الرواقية مع « أتراكسيا » Atraxia الابيقورية استجابة لروح العصر الذي عرفنا بعض معالمه .

(١) قيل ان وصفت تعاليم الرواقية على هذا النحو مبالغ فيه . انظر : Zeller, Hist. of Greek Philos., Stoics, Epicureans & Sceptics p.273 وليفرويج Ueberweg, Hist. of Philos, i. 198 فيما يروى W. Fleming في مادة Apathy Vocabulary of Philos. ولعلمهم يقصدون مذهب الرواق المخفف بعد التعديلات التي أدركته على نحو ما عرفنا من قبل .

التصور السلبي للمتعة والذات ، فقالوا بطمأنينة نفسية سلبية تتجرد من حالات القلق والانفعال ، وافقت في هذا اتراكسيا الابيقورية وأپائيا الرواقية ، وتمثلتا في التوازن الباطني الذي يقترن بهدوء البال ، ومن أجل هذا حارب أبيقور المخاوف وهي عنده تنشأ عن خشية الموت وغضب الآلهة ، ومن الممكن التغلب عليها بدراسة الكون ومعرفة مكان الإنسان منه ، أي بعلم الطبيعيات الذي يحرر الإنسان من الخرافات والالوهام ، ومذهب الجوهر الفرد Atomism كفيل بتفسير الكون برده إلى ذرات ميتة جامدة تتحرك تلقائياً ، وبه ثلاثى صورة الآلهة التي تشير إزهاج الناس ، إنها عندئذ لا تعرض لانفعالات الرضا والغضب ونحوهما ، والإيمان بصحة هذا التفسير الآلى للكون يقضى على خوف الإنسان مما يعقب موته ، أما الخوف من الموت نفسه فنحطاً في منطق التفكير ، إنك لن تلاقى الموت أبداً ، لأن الموت إذا وقع انعدم وجود الميت وبالتالي زال حسه وإدراكه ، فإن لم يقع كان من الضلال أن نخاف من شيء لم يحدث بعد⁽¹⁾ .

ومضى أبيقور — توفيراً لهذه الطمأنينة السلبية — فنصح بالابتعاد عن الحب والزواج والمشاركة في الحياة السياسية والاشتغال بالشئون العامة إلا في ظروف استثنائية! أوهى بالانسحاب من الحياة والاقبال من كل ما يدهو إلى إثارة المشاعر من أجل هذا لم يكن مثل الابيقورية الاهلى قائما في الذات الهاتجة المحمومة ، بل كان يتمثل في حالة الهدوء والطمأنينة. والحصول من الآلام والمتاعب والتحرر من المخاوف وحالات القلق واللهلة anxiety وبهذا كانت نظرتهم للحياة مشوبة بتشائم لطيف مترف ، فالسعادة الايجابية فوق مقدور البشر ، فحسب الانسان أن يعمل على تفادي الآلام وأن يعيش قائما راضيا .

وإذا كان طلاب اللذة من أصحاب المنفعة في القرن التاسع عشر قد طالبوا

(1) Cf. Sidgwick, op. cit., p. 87—8

بالاكتثار من الحاجات والرغبات والعمل على إشباعها تحقيقاً لسعادة الانسان ، فان أبيقور كان على عكسهم يصرح بأن الاكتثار من المطالب يجعل إشباعها صير المثال ، ويسلب الحسنة بساطتها ويباعد بين الانسان وسعادته ، من هنا جاء ميل أبيقور إلى التزهد ، فجاهر بأن الحكيم الذي يعيش على حاجته من الطعام والشراب يعيش مع « زيوس » في نعيم مقيم ، فخير وسائل السعادة عنده البساطة والبساطة والاعتدال والتعفف ، ومن هنا انتفتت ضرورة الرغبات وإشباعها ، ووجب الابتعاد عن الطموح الذي يلزم الظلم للشهرة .

وإذا كان المثال الأبيقوري لا ينطوى على نبل رفيع فانه يخلو من الانانية وإن كان الفرد عنده معيار الاخلاقية ، والأبيقورية يقولون إن إقدام الانسان على فعل المعروف في الآخرين ، أدعى إلى السرور من أن يتلقاه عنهم ، فبيدا في مذهبهم أثره ضئيل من بطولة ، ولكنه انطوى على كثير من آثار اللطف والركة والدماثة (١) .

نزعة التزهد عند أبيقور :

من طريف المفارقات أن يكون إمام الداعين إلى اللذة في المصور القديمة أقرب إلى الزهدة والنسك منه إلى أهل المتع واللذات ، ولم تكن نزعة التزهد التي دان بها في حياته العملية إلا نتيجة مباشرة لمذهب اللذة الذي بشر به ! إذ حسبته أن ينفر من اللذة التي تجلب ألماً ، ويؤثر عليها الألم الذي يحقق لصاحبها لذة ، وأن تكون غايته آخر الأمر توفير الأمن الباطني بالابتعاد عن كل ما يثير الانفعال ويجلب المتاعب ، حسبته هذا لينتهي عملياً إلى تجنب اللذات المحمومة والحرص على حياة الزهد والحرمان ! وقد اتهم بالاستهتار والبهيمية زوراً لأنه كان مثلاً عالياً للحكيم الأبيقوري الزاهد الورع القادر على ضبط شهواته والسيطرة على أهوائه ،

(1) Cf. Stace, op cit., p. 358 - 60

وكان إلى هذا يمتاز بحرارة الإيمان التي يتميز بها المصلح الديني ، ومن دلالات تزهد أن يصرح بأن آلام المعدة ترجع لذاتها ، وأن يطبق هذه القاعدة عملياً فيعيش على الخبز الجاف يضيف إليه أيام المواسم قليلاً من الجبن ، ويجاهر بأن التماس الثروة والجاه ونحوهما حماقة ، ويرى أن الحكمة أقوى من الفلسفة وهذه عنده — نظام عمل يهدف إلى تحقيق السعادة ولا يتطلب منطقاً ولا رياضة ولا شيء من الدراسات الدقيقة التي أوصى بها أفلاطون ، ويحرص على ضرورة الانسحاب من الحياة العامة خوفاً من تكرار الأعداء الخاقدين مع ازدياد سلطته ونفوذه ، ويقول إن من صفات الحكيم أن يعيش متخفياً بعيداً عن الأنظار تفادياً لعداوة الناس وحقدهم ، ويحرم الحب الجنسي — برغم محبته للأطفال ، ويحتقر لذات الترف هرباً عما ينشأ عنها من متاعب ويجاهر بأنه ينتشى بأذة الجسد حين يعيش على الخبز والماء ، ويسكتب إلى صديق فيقول له: أرسل إلى قطعة من الجبن المحفوظ حتى يتسنى لي أن أقيم بها مأدبة حين أريد ! وكان يعاني طول حياته مرارة المرض واسكنه تحملها في شجاعة ورباطة جأش ، وكان أبيقور — وليس أحد الرواقية — أول من طالب الإنسان بأن يسعد وهو يكابد آلام الفقر والحرمان ! وكان ينصح أتباعه بأن يقتصدوا في الطعام خوفاً من سوء الهضم ، وأن يشربوا قليلاً اتقاء لما عساه أن يحدث في الصباح التالي ، وأن يبتعدوا عن السياسة ويتجنبوا وجوه النشاط تفادياً للانفعالات العنيفة ، وأن يسكوا عن الزواج وإنجاب الأطفال وشغل الوظائف الحكومية والمشاركة في شئون الحياة العامة⁽¹⁾ ؛ وهكذا تحولت دعوته من إقبال على اللذات إلى التبشير بحياة التقشف والزهد والحرمان !

استمرار المذهب الأبيقوري بعد مننشئه :

كان أبيقور يتصف بالجمود والتعصب ، وكذلك كان تلامذته الذين

(1) Bertrand Russell, op. cit., p. 265 ,—68

حرموا حق الاستفسار عن صحة شيء يبدو لهم غامضاً في عقيدته ١ ومن هؤلاء الشاعر « لوكريتيوس » + ٥٥ ق م Lucretius الذي جاء بعده بزمان طويل ١ ومن أجل هذا لم تتردد عند عرض المذهب الأبيقوري بأن نرى تعاليمه عن صاحبه ، وقد بقي مذهبه بعد موته ستة قرون من الزمان وإن تضائل شأنه خلال هذا الزمن المديد .

نظم لوكريتيوس مذهب أستاذه شعراً ؛ ولما اشتد ضغط الحياة لاذ جمهرة الفلاسفة بالأفلاطونية المحدثة ، والتمس غير المثقفين الخلاص في الخرافات الشرقية أولاً ، ثم لجأوا بعد هذا إلى الإيمان بالمسيحية التي جاءت على نقيض الأبيقورية من حيث إنها ردت الخير إلى الحياة الأخرى واستخفت بلذات الدنيا ومتعها ، وفي مطلع العصر الحديث نشط البعض لإحياء المذهب الأبيقوري ، وبدا هذا خاصة عند جاسندي + ١٦٥٥ Cassendi ، وفي أواخر القرن الثامن عشر بعث الفلاسفة الفرنسيون تعاليم تشبه تعاليم الأبيقورية ، وكانوا في هذا يتوخون معادة المسيحية كما كان أبيقور نفسه يعادى ديانة عصره ، وهذه التعاليم نفسها هي التي تجسّلت في مذهب المنفعة العامة الذي شغل انجلترا في القرن التاسع عشر — على نحو ما سنعرف بعد .

تعقيب :

اعتبر أبيقور اللذة غاية الحياة ومعيار القيم ، وحولها إلى منفعة شخصية وتصور الفضائل في ظل هذه المنفعة فسلبها قيمتها الذاتية وجعلها مرهونة بما تحققه من منافع ولذات ، وفي ضوء هذا أباح عصيان القوانين متى حقق هذا منفعه لنا ولم يصبنا من وراء العصيان أذى ١ وفي ضوء هذا أباح الخروج على مبدأ العدالة وإيقاع الظلم بالناس متى ترتب على هذا نفع وكان صاحبه بآمن من انتقام الناس ١ أليست طمأنينة النفس هي أقصى أمان الإنسان ١

والموازنة بين اللذات لاختيار أفضلها أو أسماها مرجعها عنده إلى التبصر العقلي وهو مبدأ لا يقوم على أسس لذية ، وفي هذا ما يكفي هدماً لقيام اللذة معياراً لاحكامنا الخلقية ، وكثيراً ما يعزف الانسان عن اللذة ويقبل على أفعال تهلب له ألماً ، وهذا الذي تشهد به التجربة كفيل بإبطال القول باللذة غاية لأفعالنا الإرادية فاللذة تطلب أداة تسمو عليها ، وقد ترفض من أجل مبدأ كريم أو مثل نبيل . .

إن اللذة وجدان يقترن بأشباع الرغبات الفردية ، وتبقى ما بقي الأشباع الذي اقترنت به ، أما السعادة فقد تتوافر للإنسان برغم الألم الذي ينشأ عن انصرافه عن إشباع شهواته أو فشله في إروائها ، وهي ليست مجموع لذات ناتجة بتحقيق أشباع رغبات متتالية ، إنما هي لحظات من غبطة في وجود يتألف من آلام عابرة ومتع مشرقة مختلفة متنوعة ، والأخلاقية إنما تنشأ حين يصطدم الواجب مع الهوى ، وتبدو الحاجة إلى التضحية باللذات الشخصية من أجل مبدأ يدين به ويستلذ الألم في سبيله .

أما تعليقنا على النزعة الانسحابية في فلسفته ففي تعقيبنا على هذه النزعة فيذهب الرواقى ما يسكنى ، فالحياة حركة دائبة وصراع متصل ، وهذه النزعة كغفلة باثارة اليأس والاستخفاف بالطموح ولاسيما في عالم فياض بالحيوية والنشاط والانسحاب من الحياة نزوع تأباه مقتضيات الحياة الاجتماعية في المجتمع المعاصر ، وهو مجتمع يقوم على التعاون والتأزر بين أفراد له كفاءة الخير وتحقيق المصلحة المشتركة .

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها في هوامش الفصل وما ورد منها في قائمة المصادر العامة المذكورة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

W. Wallace, Epicureanism

R. D. Hicks, Stoic & Epicurean

E. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics

Watson, Hedonistics from Aristippus to Spencer

A. E. Taylor, Epicurus

W. Pater, Marius the Epicurean

M. J. Guyau, La Morale d, Epicure

توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة ص ٥٠ - ٥٩ .

الفصل الثالث

مذهب الشك ودلالته الخلقية

مبررات الشك ومدارسه - تعاليم البيرونيين ونتائجها الأخلاقية -
سلوك البيرونيين في حياتهم العملية - تعاليم الاكاديمية الجديدة
وموقفها من الأخلاق - غروب الشك - تعقيب

مبررات الشك ومدارسه :

في تفكير أرسطو بلغت الفلسفة اليونانية أوجها ، ثم أخذت تميل بعد هذا إلى
الاضمحلال وتفقد القدرة على الإبداع كما قلنا من قبل ، وأخذ العالم اليوناني يتصل
على يد الإسكندر بالعالم الشرقي ويتأثر بثقافته الدينية الصوفية ، وكان اليونان قد
افقدوا بعد موقعة خيرونيا (٣٣٨ ق م) استقلالهم السياسي وحرية الفردية ،
وأخذت حياتهم المشرفة تميل إلى الغروب ، وانحلت الأخلاق وتبلبلت الأفكار ،
لأن تعدد المذاهب وتعارضها في الموضوع الواحد كان مثارا لحيرة المفكرين وقلقهم
ونزع الناس بعد غزوات الاسكندر إلى الراحة والهدوء ... وفي هذا الجو افتقد
بعض المفكرين الثقة في العقل وغيره من أدوات الادراك ، ومالوا إلى الشك في
وجود مقياس دقيق يميزون عن طريقه بين الصواب والخطأ . ويفرقون به بين الخير
والشر ، وأيد هذا الموقف نقد الميغاريين للمعرفة وتعاليم السكسية وأقرانهم في
الاستخفاف بالنظر العقلي المجرد ، ومذهب الماديين من أتباع ديمقريطيس ، وتطور
الافلاطونية والارسطاطيسية على يد قوم لا يقيمون على فهم هذين المذهبين

العميقين ، مما شجع على سحب الثقة في كل معرفة وقيام الشك في إمكان كسبها ، وساهم الاتجاه العملي الذي ساد العصر — وتجلى خاصة عند زينو وأبيقور — في توجيه الفكر إلى هذا الشك (١) .

ونبتت مدرسة الشك في نفس الوقت الذي نشأت فيه الأبيقورية والرواقية ، فبشر بالشك الحقيقي المطلق « بيرون » Pyrrho ، واتصلت أكاديمية أفلاطون على يد أركسيلاوس Arcesilaus بنوع من الشك الذي يهدف إلى النقد وزعزعة الأفكار (٢) ومات الشك الحقيقي بعد موت مذهبهم وتلميذه « تيمون » بقليل ، ولكنه بعث بعد قرن ونيف في الإسكندرية على يد مدرسة من أعلام الشك المطلق (٣) ولبث قائما حتى القرن الثالث بعد الميلاد ، أما شك الأكاديمية الجديدة فقد نشأ بعد توقف الشك البيروني الأول بقليل ، واستمر قائما حتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ، وزيد أن نقف عند هذا الشك لنعرف أهم تعاليمه ، توطئه لبيان دلالاتها الأخلاقية وتحديد علاقتها بروح العصر الذي نشأت فيه .

تعاليم البيرونيين ونتائجها الأخلاقية (٤) :

التقت مدارس العصر الهلنستي عند هدف واحد ، هو السعادة السلبية كما قلنا

-
- (١) قارن N. Moccoll, The Greek Sceptics, p. pl7-8
(٢) ولد زينون عام ٣٤٢ ومات ٢٧٠ ق. م وولد أبيقور عام ٣٤١ ومات ٢٧٠ ق. م وولد بيرون عام ٣٦٥ ومات عام ٢٧٥ ق. م وولد أركسيلاوس عام ٣١٦ ومات عام ٢٤١ ق. م.
(٣) تزعمها « أينسديموس » Aenisedimus « وأجريبيا » Agrippa « وسكستوس امبريكوس » Sexus Empiricus
(٤) انظر كتابنا أسس الفلسفة : ط ٧ عن الشك الحقيقي المطلق في الفصل الأول من الباب الثالث .

من قبل ، ويقول « تيمون » إن الحكميم الذي يشهد سعادته عليه أن يجيب على هذه
الاسئلة الثلاثة :

ما حقيقة الموجودات وما طبيعة تكوينها ؟ وما هو اتجاهنا الذي ينبغي أن
نتخذه حيالها ؟ وما النتيجة التي تنشأ عن هذا الاتجاه (١) ؟

ويقول تيمون إن أستاذه بيرون - إمام الشك القديم - قد أجاب على هذه
الاسئلة : على هذا النحو :

شك بيرون في أدوات المعرفة من عقل وحس ، فأفكر إمكان التوصل إلى
حقائق الأشياء ، لأن الحواس تبدو الأشياء كما تظهر لها لا كما هي في الواقع ، والمعرفة
العقلية ليست بأحسن حالا لأن مردها آخر الأمر إلى الحس وهي تقوم في مجال
الأخلاق على العرف والعادات ، والناس في كل الحالات مختلفون في تصورهم
لحقائق الأشياء ، وهذا الخلاف بين الناس يتمثل في تفكيرهم في الموضوع الواحد
ذلك لأن كل حقيقة تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، فنحن نعرف ظواهر
الأشياء ونجهل حقائقها ، كان هذا هو جواب بيرون على السؤال الأول .

فإذا صح أننا لانعرف من الأشياء إلا ظواهرها ، وأننا نجهل إدراك ماهياتها
وتصور حقائقها ، فإذا ينبغي أن يكون موقفنا حيالها ؟ إذا كنا لاثق في الحس
ولا في العقل أداة لإدراك الحقائق ، ولا نطمئن لوجود مقياس دقيق يميز به بين
حقيقة الصواب والخطأ ، فكيف يتأتى لنا إقرار حقيقة أو عقيدة ؟ إن كل ما يبدو
في نظر الانسان صحيحاً يمكن أن يكون ضده بنفس القوة صحيحاً ، فإذا قلت
عن شئ - إنه موجود صح لك أن تقول بنفس القوة إنه غير موجود ، أو أنه

(٥) هذا ما يرويه جمهور المؤرخين ، ولكن Stace ص ٣٦٢ يروي
الاسئلة محرفة بحيث يسقط السؤال الثالث ويضيف سؤالاً آخر قد
يزعزع التسلسل المنطقي للمذهب .

موجود وغير موجود ، أو أنه لا موجود ولا غير موجود اكل هذا صحيح طالما كنت تصدر أحكامك على حقيقة الشيء . لاعلى ما يظهر منه ، ومن هنا تبدو الحقائق نسبية وليست مطلقة . وعندئذ يجوز لك أن تقول إن الأشياء تبدو ، على هذا النحو ولا نستطيع أن تتجاوز ظاهرها إلى الحكم على حقيقتها ، من هنا يبدو أن الموقف السليم الذى ينبغي أن نقفه حيال الموجودات — ونحن نجعل طبيعتها — أن نتوقف عن إصدار حكم بصدد حقيقتها ونقف عند ظواهرها ونعلق الحكم فيها وراها — وهذا هو الشك الحقيقى المطلق .

بقى إجابة بيرون عن السؤال الثالث : إذا اقتضت الحكمة أن نعلق الحكم ونتوقف عن إصداره فما نتيجة هذا الموقف ؟ إنها نفس النتيجة التى انتهت إليها المدارس المعاصرة لمدرسة الشك . مع خلاف فى طرق التوصل إلى هذه النتيجة ، إنها راحة العقل وطمأنينة النفس التى تتمثل فى هدوء الانسان ، وعدم اكترائه بهذا العالم الذى يجعل حقيقته ولا يعرف الاظواهره . ان الآراء المتعارضة المتناقضة تثير القلق فى نفوسنا ، والاحكام المتسمة تضللنا وتبهيج عواطفنا وأهواءنا ، فنالحكمة أن نتفادى مواجهة الاثارة وأن نهرب منها ، والشك هو الانسان الوحيد الذى يستطيع أن يستخف بالدنيا وينظر الى العالم الذى يحيطه فى غير اكتراث ، وبهذا لا يثور على شيء ولا يضيق بشيء أبداً ، وبذلك يحقق طمأنينة نفسه ، وهذه السعادة هى هدف الفلسفة وغاية الحياة القصوى — فى العصر الهلينستى كله وليس فى نظر الشكك وحدهم !

أكد بيرون بهذه اللوحة طمأنينة النفس Imperturbability وهدوء البال mental repose كما أقر الاستخفاف بالعالم وعدم الاكتراث بأحداثه Adiaphorism or indifference وأراد بهذا أن يقول الانسان : سياتى عندي أن يكون الامر على هذا النحو أو على أى نحو آخر وبمثل هذا تتحقق للنفس طمأنينتها وسعادتها .

سلوك البيرونيين في حياتهم العملية :

اتهى « بيرون » إلى الوقوف عند ظواهر الأشياء وتعليق الحكم فيما جاوزها مؤثراً أن يقول في حقيقة كل شيء : لا أدري ، وخافاً أن تؤخذ هذه اللاأدرية على أنها حكم سلبي يقتضى مع مذهبه احتياط فقال : لا أدري ولا أدري أنى لا أدري ! بهذا خرج من زمرة الشكاك سقراط الذى قال فى تواضع : إني جاهل أعرف أنى جاهل .

هذا الإيمان فى اللاأدرية يقال عن حقائق الأشياء وطبائع الموجودات ، ولا ينسحب على الوجدانات التى تنشأ عن الإحساسات ، فالشاك لا ينكر حرارة الجو أو برودته ، وحلاوة الطعم أو مرارته ... و زاد فقام بالمعتقدات والنصورات الشعبية دون تحمل الغناء فى بحثها ، وكان هذا مسلك جميع الشكاك ! فادوا شعائر الوثنية وهم لا يؤمنون بصدقها ، بل كانوا أحياناً يقومون بوظائف الكهنة دون أن يكون لديهم برهان على بطلان مسلكهم لزاها ! فيما يروى عنهم سكتوس أمبريكوس نفسه ، فيعترف بأنهم لم يصادفوا الله فى خبرتهم ولا يعرفون عن طبيعته شيئاً ، ومع هذا يؤمنون به على طريقة غيرهم من الناس ، من غير أن يسكبدوا غناء البحث فى حقيقته ، وذلك التماساً لراحة البال وطمأنينة النفس (١) .

وتمشيا مع هذا الاتجاه يسلّم « بيرون » بالعرف الاجتماعى ويعمل وفقاً للأفكار والنصورات الشعبية لأسباب تنصل بخبرات الحياة العملية ومطالبها ، فيوصى بانعدام الشعور بالبيئة *insensibility of environment* مع احترام العرف وتصوراته دون أن يستند فى هذا إلى بحث أو اقتناع ، وكان طبيعياً لمثل هذا الرجل أن يكون فى سلوكه قنوة لغيره من الناس ، وجاءت خبراته فى حياته مؤكدة لهذا السلوك الطيب ، إذ كان مستشاراً فى بلاط الإسكندر وصحبه فى

(1) Bartrand Russell. op cit p,262

غرواته إلى الهند وتمسكن من معرفة الديانة البوذية Buddhism نظرياً وعملياً ، وتأثر بهذه الديانة تأثراً طغى عند بعض مؤرخيه على شكه ، فأغفلوا تاريخ نزعة الشككية وصوروه معلم أخلاق حيناً وداعياً من دعاة الرواقية حيناً آخر (١) ، قالوا إنه غادر بلاده إلى الهند وهو في العشرين من عمره (٢) ، حين كانت ثقافته ضحلة محدودة ، وكانت إقامته بالهند كافية لدراسة أصول البوذية وتشرب تعاليمها ، واتفق جمهرة مؤرخيه على أن تأثيرها على اتجاهه الأخلاقي قوى لاسيما إلى إنسكاره ، ويسجل « بيرنت » بصفة خاصة هذا التأثير العميق مستشهداً بنص طويل يقتبس عن « ديوجينز » اللايرتي -- الذي يعتمد بدوره على مؤرخين عاصروا بيرون -- مثبتاً تأثير ديانة الهند في اليونان ، مشيراً في أمانة إلى أن بيرون حين عاد إلى مدينته استقبله أهلها في دهشة من أمر مواطنهم الذي تزهد وأضحى قديساً -- وهو شئ لم يألوه من قبل ، وهذا بالرغم من أن مؤرخيه يقولون إن السعادة في البوذية تقوم على التحرر من الرغبات التي تستبعد الإنسان ، بينما تقوم السعادة عند « بيرون » على الاستخفاف بالعالم وعدم الاكتراث لاحدائه ، وكسب الطمأنينة النفسية عن طريق ادخار المعرفة ، ولكنهم مع هذا قالوا إن الطمأنينة عند بيرون ذات طابع هندي لا يوناني لأنها تنسم أخلاقياً بسمة الزهد الذي يزاوله الهنود ولا يعرفه جمهرة اليونان .

هكذا بدا بيرون في نظر المؤرخين إماماً دينياً يحترم العرف وينصاع للقانون

(٢) قدم الصورة الاولى J. Burnet في مقال Sceptics في

Encyclopedia of Religion & Ethics ، مستنداً الى سكستوس حيناً والى شيشرون وغيره حيناً آخر ، وقدم الصورة الثانية شيشرون بصفة خاصة .

(١) قالت M. patrick في كتابها Oreek Sceptics ان رحلته كانت عام ٣٣٤ ق . م وقال Burnet في مصدره السالف انها كانت عام ٣٣٦ ق . م .

ويستجيب لمعايير الاخلاق المعروفة ويعمل بمقتضى تعاليم الدين السائد في عصره وقد صورته معاصروه في صورة قديس فاحتفلوا به بعد مماته وأقاموا له تمثالا على كتب من سوق بلده ، فكان بهذا التكريم موضع إجلال حياً وميتاً .

لقد هاجم الاعتقاديون الشك في كل عصر عرف للشك ، فقالوا : إذا كانت الحجج المؤيدة لرأى ما ، تعادل في قوتها الحجج التي تقال في إنكاره وإبطاله ، كانت النتيجة المحتموة التي لا مفر منها هي التوقف عن العمل inaction إذ لو صح رأى الشكاك في تطبيق الحكم لانتفى كل مبرر يؤيد إثبات العمل على عدمه ، وتجلت هذه الحملة قديماً في مهاجمة الرواقية والايبيقورية لمعاصريهم من الشك ، وكان هل هؤلاء . أن يواجهوا هذ النقد وأن يوضحوا مسلكهم إزاء الحياة العملية والخالقية ومقتضياتها ؛ فأهرك البيرونيون أن حالة الهدوء quietism أو انعدام الشعور المطلق بالبيئة وعدم الاكتراث بالاشياء قد يسلم إلى التوقف عن العمل وينتهى بالموت ، ومن أجل هذا أباحوا للإلسان اتباع مظاهر الاشياء والاستجابة للعرف الاجتماعي والعمل بأحكامه ، من هنا كان الشاك يعمل بمقتضى الاحتمالات لأنه يعرف أن سلوكه لا يصدر عن اقتناع ثابت بصواب العرف أو اطمئنان إلى علمه بحقائق الاشياء ، وإذا كان الاعتقاديون من أهل هذا العصر — كالرواقية والايبيقورية قد التمسوا السعادة عن طريق البحث عن المعرفة ، فقد التمس الشكاك تحقيق هذه الغاية عن طريق التوقف عن المعرفة ، وكان هذا نفسه حال متأخري البيرونيين في الإسكندرية ، ولهذا نرى أن سكستوس أمبريكوس حين فكر في إيجاد قاعدة للحياة ، أكد ضرورة الاستجابة للعرف الذي يسود الجماعة التي ينتمى إليها الفرد دون اهتمام بمدى صواب أحكامه ؛ وسرى أن أتباع الأكاديمية الجديدة قد واجهوا هذه المشكلة بحل لا يختلف كثيراً عن الحل الذي قدمه لها البيرونيون .

تعاليم الأكاديمية الجديدة وموقفها من الاخلاق :

كان أفلاطون يبنى الكثير من معاوراته دون أن يتوصل إلى نتيجة إيجابية ،

وبهذا يترك قارئه في حالة من الحيرة والشك !، مع أن أفلاطون نفسه كان يقوم بعالم عقل يقوم فوق عالم الحس ، ويقر المعرفة اليقينية على النحو الذي أسلفناه ، فلما آلت الاكاديمية إلى أركسيلاوس الذي عاصر ثيمون اتجه بتعاليم الاكاديمية وجهة شكية ، فسميت من أجل هذا بالاكاديمية الجديدة ، وكانت مهمة أركسيلاوس أن يبطل كل رأى يدلى به تلامذته ، بل كان كثيراً ما يقدم قضيتين متناقضتين ثم يحاول أن يؤيد بالدليل القاطع صدق كليهما ! وكذلك كان موقف كارنيادس + ١١٨ ق م Carneades الذي رفض — بحذق ومهارة — المعرفة التي تجيء عن طريق الحس أو العقل، وأنكر وجود مقياس للحقيقة (١) فكانت مهمة الاكاديمية الجديدة هدم المذاهب الاعتقادية وزعزعة الافكار الجامدة ، ولم تكن شكاً بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، إذ انتهى كارنيادس إلى نظرية الاحتمال أو الترجيح ، الذي لا يهبط إلى مرتبة الشك ولا ترقى إلى مرتبة اليقين ، فلم ينته من بحثه يائساً متخاذلاً كما فعل البيرونيون، ولم يقطع في أحكامه جازماً كما فعل السوفسطائية أو الاعتقاديون ولكنه كان يقنع بذكر ما يقال في الموضوع تأييداً ومعارضة ثم يكتفي بالترجيح دون أن يتجاوزه إلى اليقين .

هذه هي تعاليم الاكاديمية بحلة فيما رواها جمهرة المؤرخين ، فإذا كان موقف أتباعها من الاخلاق وسلوكهم الشخصي في حياتهم العملية ؟

قالوا ما يقوله اليوم أكثر الفلاسفة المحدثين ، وهو أن الإنسان يستطيع أن

(١) في سنة ١٥٦ ق م بعثته أثينا في وفد دبلوماسي الى روما ، فأعلن عن سلسلة محاضرات عرض في أولها رأى أفلاطون وأرسطو في العدالة ، وفند في الثانية كل ما قاله في أولى محاضراته دون أن يقدم رأياً جديداً ، وبهذا أوعز الى مستمعيه أن كل رأى عرضة للنقد (انظر Russell, P.259)

يتصرف وفاقاً للرأى الذى يراه أرجح وأدنى إلى الصواب ، ولم يقولوا ما قاله البيرونيون من احترام العرف الاجتماعى وطاعة أحكامه .

فأما القول بأن إنكار المعرفة يفضى بصاحبه إلى التوقف عن العمل ، فقد رأى أركسيلاوس أن العمل الذى يقترن بالشعور لا يستلزم إلى معرفة ، وأن اعتناق مبدأ الاحتمال يكفى تبريراً لإقدام الإنسان على العمل ، ولم يشعر أركسيلاوس بوجود تناقض بين إنكار المعرفة وتوكيد الاحتمال ، لأن فى وسع الإنسان أن يتبع ما يراه محتملاً أو مرجحاً مع اعتقاده فى نفس الوقت باستحالة المعرفة اليقينية ؛ وأكد هذا بقوله إن الاحتمال أعلى مقياس للحياة العملية والأخلاقية .

وواجه كارنيادس هذا الإشكال نفسه ، ورأى حلاله أن يفترض الإنسان افتراضات تكفل سعادته وتهمي له أسباب العمل ، دون أن ينسى أن هذه الافتراضات لا ترقى إلى مرتبة المعرفة الصحيحة ، وأن العلم بحقيقة الأفكار فوق مقدور البشر لحسب الانسان أن يتصور هذه الأفكار فى مظهرها الذى يوهى أنها حق أو مرجحة على أقل تقدير ، ولما كان كارنيادس يرفض التسليم بمعرفة الشيء فى ذاته ويرى أن الحكم اليقيني الموجب أو السالب فوق طاقة البشر ، رأى أن يقع الانسان بترجيح أحد الاحتمالات الممكنة ويعمل بمقتضاه ، وبهذا أكد القول بمظاهر الأشياء مع عدم اعتقاده فى يقين المعرفة بحقائق الموجودات ، وبذلك أعطى لنفسه الحق فى أن يتكلم ويعمل اقتداء بغيره من الناس ، وإن كان يفترق إلى الثقة فى وجود حقيقة موضوعية⁽¹⁾ والاعتقاد عنده كلاحتمال من حيث إن كليهما يحى على درجات ، وليس المفروض أن نسلم بأية فكرة كما لو كانت حقاً مطلقاً ، وإن أمكن الارتفاع بها فى مراتب الاحتمال إلى حد التجميع الكامل ، ومن أجل هذا كان للحكيم أن يستجيب لأفكار وظنون ، ويسلم بقضايا لا تبلغ فى ظنه مرتبة اليقين ، ولكن

(1) Hicks, Stoic & Epicurean, p 344

كارنيادس مع هذا يعتقد أقوى يقين ممكن في المبادئ الخلقية والحياة الاجتماعية، ويعتبر إشباع الدوافع الطبيعية غاية في ذاته ، فإذا تأملنا عباراته مفصلة لاحظنا أنه يبيح للفيلسوف — مع اعتناقه مبادئ شكية — أن يعتقد في مجال الأخلاق وأهدافها بيقين على لاخفاء فيه (١) .

وهكذا افتقدت الأكاديمية الجديدة اليقين في المعرفة وأباحت الاحتمال باعتماداً على العمل ومبرراً له ، وأيد أتباعها هذا الرأي بحذق ومهارة فافوا بها أقرانهم من البيرونيين ، ولكن « جون بيرنت » يصرح بأنهم كانوا لا يهتمون كثيراً بالنتائج العملية لنقدهم الهدام ، وأنهم كانوا يحدون في رياضة العقل متعة ، تجعل التأمل النظري أرجح عندهم من الناحية الأخلاقية (٢) .

أما من ناحية السلوك الشخصي فقد كان دعاة الشك القديم في كل صورة على خلق حميد ، لم ييحبوا لانفسهم السلوك الشائن محتمل بالشك الذي يساورهم بصدد مبادئ الأخلاق اليقينية ، وافتقارهم إلى الاقتناع الكامل بحقيقتها أو قيمتها ، فقصروا شكهم على مجال المعرفة واستبعدوا الحياة الخلقية والعملية من نطاق الشك؛ هذا ما فعله قدماء الشكاك — بيرونيين تجريبيين أو أكاديميين نظريين ، ففصلوا بين حياة النظر والتأمل وحياة السلوك والعمل ، وليس أدل على هذا من سلوك كارنيادس ، كان يهاجم اللاهوت الفلاسفي المعروف في عصره في غير رفق ولا هوادة ، ولكنه لم ينكر الدين السائد وشعائره ، أنكر العلم اليقيني بالالوهية ولكنه سلم — لأغراض عملية — بالاعتقاد في الله على سبيل الاحتمال من ناحية ، ومن أجل المنافع التي تترتب على التدين من ناحية أخرى فسبق بهذا أتباع الفلسفة العملية Pragmatism من أمثال ولیم جیمس — كما سنعرف بعد .

(1) Cf. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics, p. 554-55 & 59

(2) Cf. Burnet, art. Scepticism (in Encyc. of Religion & Ethics)

وبهذا لم يفته الشك — حتى في صورته المترتبة عند البيرونيين — إلى التوقف عن العمل ؛ أو الاستخفاف بتعاليم الدين السائد ، أو احتقار مقتضيات العرف الاجتماعى ، أو التهاون بالمعايير الاخلاقية التى تسود العصر ، ومن الطريف أن يصدق هذا كله على شكاك العصر الحديث من الفلاسفة وفى طليعتهم « ميشيل مونتاني + ١٥٩٢ Montaigne .

بل إن شكاك العصر القديم التمسوا الامان حتى فى مجال السياسة ، فجاهروا بولايتهم لاية حكومة تتولى حكم بلادهم (١) ولعل هذا كله هو الذى ساعد على بقاء الشك القديم نحو ستة قرون ، واستمرار شك الاكاديمية نحو قرنين من الزمان .

غروب الشك :

قد صادف الشك رواجاً عند غير المتفلسفة الذين ضاقوا بتنافس المذاهب وتعارضها فقتسوت فى نظرهم المدارس من حيث إنها ادعت العلم بما يستحيل العلم به ، وأصبح الشك عزاء المسكسك ، وبه يبدو الجاهل فى حكمة مشاهير رجال العلم ، وبدا للناس كما بدت كل نظرية عرفها العصر الهليني ترياقاً للقلق الذى كان داء العصر ، إذ لماسذا تحملهم المستقبل إذا كان هذا المستقبل مثاراً للشك ؟ فلتنعم بحاضر ك طالما تعذرت معرفة المستقبل المحجب ، من أجل هذا كله صادف الشك نجاحاً شعبياً ملحوظاً .

وبقى الشك الإغريق قائماً حتى القرن الثالث بعد ميلاد المسيح ، وكانت العقيدة المسيحية قد أخذت تغزو قلوب الناس وتميل بهم إلى الإيمان ، فلم يبق من أنصار الشك إلا طائفة مثقفة تنفر من الدهانات ، وترى فى إثارة الشك فيها أداة لتقويضها فى نفوس الناس ، فانهى حاله إلى عكس ما كان عليه أتباعه الاولون المتدينون! وقوضت المسيحية الشك حتى بعثه رواد الفكر الجديد فى عصر النهضة — يتقدمهم أجريسا وسانشيه ومونتاني — يؤيدهم فى ذلك الإيمان الجديد بالعلم الجديد (٢) ١

(1) Patrick, The Greek Sceptics, p 286

(2) Cf. Bertrand Russell, p. 527 & 262 .

تتقيب :

رأينا كيف جرى التفكير اليوناني بعد أرسطو في قنوات تختلف اتجاهاتها
ولكنها تلتقى آخر الأمر عند غاية واحدة هي راحة العقل (mental repose)
أو طمأنينة النفس أو طلب السعادة (Pursuit of happiness) استخف الرواقية
والأبيقورية بطلب العلم لذاته ، وانصرفوا عن النظر العقلي الخالص ومالوا إلى
تسخير العقل لخدمة الأخلاق ، وجعلوا السعادة السلبية الغاية القصوى من حياة
الإنسان ، فشاركهم في هذا كله شكاك العصر ، مع أن الرواقية والأبيقورية كانوا
يتخذون كسب المعرفة طريقاً إلى طمأنينة النفس ، بينما تمثل الطريق عند الشكاك
في التوقف عن إصدار الأحكام ، وإذا كان الفريق الأول قد أقام الأخلاقية على
اقتناع كامل بالخير الاسمي ، فإن الشكاك كانوا يؤثرون الاستخفاف وعدم الاكتراث
بالعلم اليقيني بقيم الأخلاق ومبادئها ، ولكن المسكرين قد عاشا بعد هذا في جو
واحد ، والتقيا عند تأكيد الانسحاب من ضجة الحياة الصاخبة ، والالتجاء إلى
باطن النفس للبحث في خباياها عن الأمن والراحة والكرامة وغيرها مما افتقدوه
خارجها (١) !

ونحب أن ننبه القارىء إلى أننا عاجلنا بيرون باعتباره مؤسساً لمدرسة الشك
الحقيقي المطلق فأغفلنا رأى الذين أنكروا اعتباره شاكاً ، وردوا مبدأ الشك في
تعليل الحكم إلى أينسديموس فان بيرنت ، يعزو الإجابة على الأسئلة التي روينها
عن تيمون إلى ديمقريطس ويعتبر الدعوة إلى طمأنينة النفس ديمقراطية ! واعتبر
بيرون زاهداً يبشر بتعاليم أخلاقية على النحو الذى أسلفناه ، ولم نقف لمناقشة هذه
الدعوة لأن ذلك يخرجنا عن نطاق دراستنا الأخلاقية ، ولهذا السبب نفسه لانجد
ما يدعو لمناقشة الشكاك في الحجج التي أقاموا عليها شكهم (٢) ، وحسبنا أن نحمد لهم

(1) Cf. Zeller, op. cit. P. 514—15 .

(٢) انظر في هذا كتابنا أسس الفلسفة في الفصل الذى عقدناه على
امكان المعرفة في الباب الثالث .

موقفهم من الحياة العملية والخلقية ، حين استبعدوا من نطاق شكهم مبررات المشاركة في العمل ، وإن كان يشيّنهم أن يكون إيمانهم بالدين السائد ، وطاعتهم للعرف القائم واحترامهم لمعايير الاخلاق وقيمها ، عن غير اقتناع عقلي أو تفكير نظري ، ومثل هذا خلق بالدهماء وعامة الناس وليس جدير بأهل النظر والتأمل .

مصادر :

بالاضافة إلى ما ذكر منها في هوامش الفصل ، وما ورد منها في قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

M. Patric (1) Sextus Empiricus & Greek Sceptics

(2) Greek Sceptics

W. Brochard, Les Sceptiques Grecs

N. Maccoll, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus

تذييل في :

تطور التفكير الاخلاقي

الى مطلع العصر الحديث

غلبة الطابع الرواقي حتى أوائل المسيحية - خصائص الأخلاق المسيحية -
النزعة الأخلاقية في عصر النهضة الأوروبية

غلبة الطابع الرواقي حتى أوائل المسيحية :

في فصولنا السابقة إشارات متناثرة إلى تطور الفلسفة الخلقية اليونانية في عهدها المتأخر ، عرفنا منها أن المذهبين الرواقي والايقورى كانا أكثر المذاهب إثارة لانتباه العالم القديم الذى كلف بالأخلاق التى انجها إليها منذ نشأتها في القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثانى بعده ، حين أخذ المذهب الرواقي يكتفى ويغيب عن الأنظار ، وسار إلى جانبهما في استحياء مذهب أفلاطون وأرسطو فأما أرسطو فلم يصف المشاءون إليه في مجال الأخلاق شيئاً يستحق الذكر ، وأما أكاديمية أفلاطون فقد أنكرت تحت زعامة «سپيسپوس» Spensippus الذى خلف أفلاطون في رئاسة الأكاديمية اعتبار اللذة من مقومات الخير الأقصى ، وجعلت شمارها العيش وفقاً للطبيعة ، فاقتربت بهاتين الفكرتين من مذهب الرواق ، ثم انصرفت إلى النقد الهدام في عهد رئيسها أركسيلاوس كما قلنا من قبل ، واتجهت بعد هذا إلى اليقين العملى وآثرته على الشك فالت إلى الاختيار والتوفيق eclecticism في عهد أنقيوخس الإسكالى Antiochus of Ascalon - هو تلميذ فيلون الاسكندرى + ٥٠م - كما اتجهت الرواقية إلى هذا التوفيق في عهد بانيتيوس Panaetius - إبان النصف الثانى من القرن الثانى لميلاد المسيح - وظهر هذا الاتجاه نفسه عند المشائين من أتباع أرسطو

وانتهت هذه الحركات بتسليم الرواقية وأتباع الأكاديمية والمشائين بنظرة أخلاقية
ترتد إلى أصل رواقى .

ولسكن غزو الفلسفة اليونانية للرومان مع خطره البين فى تاريخ الحضارة اليونانية
والرومانية كان ضئيل الشأن فى مجال الأخلاق ، وإن صادف المذهب الابيقورى
أتباعا بين الرومان مهيمين لاعتناقه ، وكان إقبال الرومان على فلسفة الرواق الأخلاقية
أعظم وأظهر (١) .

ومنذ القرن الاول حتى القرن السابع اتصلت فلسفة اليونان بالشرق ودياناته ،
وتحولت الفلسفة إلى الدين والتصوف ، وحسبنا من هذا التحول أن نشير إلى
الافلاطونية المحدثة التى كان أكبر أعلامها أفلوطين المصرى + ٢٧٠م Plotinus وقد
كان يعتقد مع أستاذه الاول فيلون الاسكندرى أن قهر شهوات الجسم قهراً كاملاً
ضرورى لتطهير النفس ، ومضى فى هذه النزعة التزهدية إلى أقصى آمادها تلميذه
« فرفيوس » السورى + ٣٠٥ م Porphyry .

ونشأت خصومة بين هذا المذهب والديانة الجديدة التى أخذت تنتشر وتهدد
— فى عصر أفلوطين — بغزو العالم اليونانى والرومانى .

خصائص الأخلاق المسيحية :

ولأزبد أن نقف عند الأخلاق المسيحية لأنها لا تندخل فى نطاق تاريخنا للمذاهب
الفلسفية ، فحسبنا أن نعرض موجزين من خصائص الأخلاق المسيحية ما خالف
فلسفة القدماء أو أثر فى تفكير المحدثين .

ساد الاتجاه العقلى Intellectualism or rationalism فلسفة القدماء
الأخلاقية ، فالعقل هو الذى يحدد الغاية من حياتنا ، وهو الباعث الذى يحفزنا
على أفعالنا الارادية ، وهو هبة الانسان دون غيره من الكائنات ، ومن أجل هذا

(1) Sidgwick, History of Ethics, P. 90—4

وجب العزوف عن نداء الشهوة والحرص على طاعة أوامر العقل ، وتمثلت هذه النزعة في تفكير سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية والابيقورية جميعا بل غلا بعض هؤلاء في تحقير الجسم وشهواته كما عرفنا من قبل ولكن المذهب العقلي يتنافى في جملته مع الروح المسيحية التي أقامت الأخلاقية على الوجدان (١) ، وجاهرت بأن الله هو الذي يحدد الفضيلة ويميز بين الخير والشر ، بل يقول القديس أوغسطين + ٤٣٠ م Augustine إن الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله كانت رذائل ! فن الخطأ أن يزعم بعض الأخلاقيين أن الفضائل تطلب لذاتها وليس من أجل غاية تقوم وراءها ، فإن مثل هذه الفضائل لاتعدو أن تكون رذائل ، وبهذا أصبحت الفضيلة لاتطلب لذاتها — كما يقول الحدسيون — ولا من أجل نتائجها النافعة — كما يقول التجريبيون — لأنها تتمشى مع إرادة الله (٢) .

وقامت الفلسفة الخلقية عند القدماء على أساس أن في وسع الانسان أن يحقق المثل العليا في حياته الدنيا ، ومن ثم يبلغ مرتبة الكمال في حياته ، أما المسيحية فقد صرحت بأن الشهوة تستعبد الناس ، وأنهم ان يستطيعوا — باللغة ما بلغت جهودهم — أن يتحرروا من قيودها ويتخلصوا من شرها ، ويعيشوا حياة طاهرة إلا بوجود قوة تعينهم على الخلاص ، (فالمثل الأعلى لا يتحقق إلا في حياة أخرى) .

وإذا كانت الفلسفة القديمة لم تغفل الحديث عن محبة الانسان لأخيه الانسان ، إلا أن الدعوة إلى محبة البشرية لم تكن واجبا مفروضا على الانسان ، ولكن هذه المحبة قد تحولت بفضل المسيحية فأصبحت واجبا واضحا يلزم به كل إنسان ، إذ نصت المسيحية على أن الناس جميعا أبناء الله . ومن ثم كانوا إخوة ، بل قال المسيح لحوارييه في عظته على الجبل : أحبوا أعداءكم ، وباركوا لاعنيكم ، وأحسنوا إلى مبغضيك وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات .

(1) Kulpe, Intr. to Philosophy, P. 216.

(2) Perry, Approach to Philosophy, P 195—96

وإذا كان بعض أتباع الفلسفة الخلقية القديمة قد أدركوا فكرة السعادة والتعاسة بعد الموت ، فإن المسيحية هي التي أدخلت فكرة جديدة حين قرنت عقيدة الثواب والعقاب في الآخرة بالحياة الخلقية التي يحياها الانسان في دنياه ، بمعنى أننا نجني في آخرتنا ثمرة ما نزرع في حياتنا الخلقية ، وأن علينا أن نثق بالله وأن نطمئن إلى رحمته ، وفي وسعه تعالى أن يغفر الذنوب معاصيه إذا ندم وتاب ، وهذا هو جوهر العقيدة المسيحية ، وإن كانت المسيحية تهتم أصلاً بنعيم الآخرة ، ومن أجل هذا جاءت دعوتها إلى الزهد في اللذات وتعذر مع هذا أن نتحدث في المسيحية عن مذهب في السعادة .

وإذا كان الوجدان قد أخذ مكانه في بعض مذاهب المحدثين من الأخلاقيين ، فإن هذه المذاهب على اختلاف صورها قد صورت الاخلاق مستقلة عن اللاهوت ووحيه ، لا بمعنى أن مذاهب المحدثين تتعارض حتماً مع تعاليم الاديان ، بل بمعنى أنها أصبحت تقوم على مناهج عقلية أو تجريبية ولا تستند إلى حقائق الوحي الالهي .

هذا إلى أن المسيحية قد أدخلت في الاخلاق مشكلة الجبر والاختيار ، لأن فكرة الثواب والعقاب التي بشرت بها تصبح غير ذات موضوع مالم يكن الانسان حراً في اختيار ما يأتي أو يتجنب من أفعال (١) ، أما فلاسفة اليونان فقد كانوا — مع اهتمامهم بخيرية الأفعال وشريرتها — يفتلون مسألة الجبر والاستحقاق ، وجعلوا — في الأغلب والاعم — مثلهم العليا في مقدور الناس ، ولكن التباين بين عمل الانسان ومقاصده قد ظهر في المسيحية ، وبظهوره نشأ النزاع بين الجبر والاختيار .

النزعة الأخلاقية في عصر النهضة الأوروبية :

أقبل عصر النهضة الأوروبية — الذي فصل بين العصور الوسطى والعصور الحديثة — مقرونًا بالكلف بأحياء التراث القديم ، والنفور من تصوف العصور

(1) Kulpe, P. 70—71

الوسطى وتدين أهلها ، فإذا كانت هذه العصور قد تميزت بالزهد في الدنيا والاعراض عن مباحها ، فقد نزع رواد الفكر الجديد في عصر النهضة الى النفور من حياة النقشف والحرمان ، والاعتقاد بأن العمل في الدنيا هو وحده الذي يحقق مطالب الحياة الاخلاقية ، وأن التمتع بالذات الحياة وطيبات الرزق مباح للناس حلال لهم في هذه الدنيا ، طالما كانت الدنيا وما تضم من متع ومباح نعماً أفاضها الله عليهم .

والى جانب هذه المعتقدات ابتمت النزعة الفردية individualism وأخذ العقل يسترد سلطانه بعد أن استعبدته السلطات الدينية ، ومع هذا عمقت العاطفة الدينية ومدت جذورها في نفوس الناس ، وأصبحت سعادة الآخرة ومرضاة الله لاثبتقان بمجرد اتيان الشعائر الظاهرة ، بل بالايان الباطني الكامن في نفوس البشر ، فإذا أعوزهم هذا الايمان لم تنفعهم أعمالهم الظاهرة في نيل الحرية والتحرر من الخطيئة ، ومن أراد أن يخضع سلوكه لمبادئ الاخلاق كان عليه أن يلجأ الى نفسه ، لان اصلاح نفسه لا يصدر الا عن ذاته ، فان مجاهدة النفس ومحاربة أهوائها صراع باطني لانفيده فيه سلطة خارجية ، والايمان بالله وشفيعة المسيح هو وحده الذي يضمن للنفس الشجاعة والطمأنينة والامان (١) .

ومن أظهر مفسكري هذا العصر مكيا فيلي ، + ١٥٢٧ الذي تابع السوفسطائية في رد الطبيعة الى الشهوة والهوى ، فالتاس عنده مقطرون على الانانية ، وقواعد الاخلاق قد وضعت من أجل الافراد وليس للسياسة والحكام ، فان السياسة تقوم على الحذر مقرونا بالقوة ، وللحاكم - دون أفراد شعبه - أن يتخلى عن مبادئ الاخلاق اذا عاقته عن تحقيق أهدافه ، وأن يلجأ الى الجريمة والخداع والمكر والدهاء والالتواء متى أعانته هذه الصفات على تقوية نفوذه ونفع بلاده ! وللاحكام الذي يريد أن يخفف من أنانية شعبه ، وأن يردّه الى العدل والانصاف أن يستعين بالقوة والارهاب ونحوه ، وأن يمكن للدين في نفوس رعاياه وان لم يؤمن بصحته !

(1) Ci. Kulpe. op. cit., P. 71

ولسكننا لانجد في عصر النهضة مذهباً أخلاقياً يستحق أن نقف عنده ، فحسبنا أن نقول إن فضل النهضة في توجيه التفكير الأخلاقي الحديث يبدو في إحياء النزعة العقلية والشغف بالحياة التراث اليوناني والروماني ، والانصراف المتعمد عن لاهوت المصور الوسطى ... كل هذا وجه الأذهان إلى البحث عن أسس فلسفية للأخلاق ، وإقامة قوانينها مستقلة عن اللاهوت ، وساعدت على هذا - عن طريق غير مباشر - حركة الإصلاح الديني التي هزت سلطة الكنيسة الكاثوليكية ، ووجهت الأذهان إلى التحرر من السلطة العلمية التي كان يمثلها في ذلك الوقت أرسطو. وفي غمرة هذه التيارات نبقت فلسفة خلقية جديدة أبان القرن السابع عشر ، وقد هيات الطريق لنضج اتجاهات في الفكر الأخلاقي نعرض لها بعد .

الباب الثالث

فلسفة الاخلاق في التفكير العربي

في عصر الاسلام الذهبي

أبتنا في البابين السابقين عن فلسفة الاخلاق عند قدماء الغربيين ، ونريد أن نعقب بالحديث عن فلسفة الاخلاق في التفكير العربي في عصر الإسلام الذهبي ، محاولين الكشف عن أهم مقوماتها ، والإبانة عن وجوه الأصالة فيها — ولا سيما عند صوفية الإسلام .

فاذا فرغنا من هذا عقبننا بدراسة الفلسفة الخلقية عند المحدثين والمعاصرين .

الباب الثالث

فلسفة الاخلاق في التفكير العربي

في عصر الاسلام الذهبي

اتجاهات التفكير الأخلاقي عند المسلمين - التفكير الأخلاقي
عند مسكويه - المثل الأخلاقي الأعلى عند صوفية الاسلام

اتجاهات التفكير الأخلاقي عند المسلمين :

اجتاحت القبائل الجرمانية المتوحشة الدولة الرومانية الغربية أواخر القرن الخامس لميلاد المسيح ، فانهارت الحضارة الاوربية التي كانت الشيوخوخة قد أخذت تدب في أوصالها من قبل ، وانطفأت شعلة النور بضعة قرون من الزمان ، وفي خلال ذلك ظهر الإسلام في شبه الجزيرة العربية - إبان القرن السابع - ونشأت دولة عربية إسلامية قدر لها أن تكون مصدر النور في العالم كله ، وعلى ضوئه استيقظت أوروبا وأخذت تنهل من ينابيعه منذ النصف الثاني من القرن الحادي عشر (١) حتى كانت النهضة الاوربية الحديثة ، فاذا كان حظ الدراسات الاخلاقية من تلك النهضة العربية إبان ذلك العصر ؟

(١) في صقلية ، أما حركة الترجمة التي نشأت في أسبانيا فبدأت في النصف الأول من القرن الثاني عشر - انظر كتابنا : العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي وفي بحث لنا عن لقطات علمية من تاريخ الطب العربي (عالم الفكر مجلد ٥ عدد ١) ص ٢٨٣ وما بعدها .

تبدو الاخلاق متغلغلة في كل فروع المعرفة الإسلامية، وكدها القرآن الكريم والحديث النبوي . ويمكن لها الوصايا والنصائح والآداب العامة ، وتتغنى بها الاشعار وتمتدحها القصص والامثال ... ولكن حظ التفكير الاخلاقي علما مستقلا عن كل هذه الفروع من المعرفة يبدو ضئيلا بالقياس إلى غيره من ألوان الفكر العلمى والفلسفى عند أعلام مفكرى العرب . والكثير مما نقرأ لهم من وجوه التفكير الاخلاقى الذى يقسم بطابع علمى أو فلسفى . قد زودهم به التفكير الاجنبى الدخيل الذى تهاى لهم منذ أن اتصلوا بتراث الامم القديمة المتحضرة — منذ منتصف القرن الثامن — وأخذوا ينقلون إلى العربية كنوزه ، ويضيفون إليها الكثير من وحي عبقريتهم وفيض خبراتهم الفنية الخصبه .

ح ويقال إن حنين بن إسحاق + ٨٧٧م قد نقل كتاب الاخلاق النيقوماخية لأرسطو فى اثنى عشر مجلدا — مع أننا عرفنا أنه يقع فى عشرة أبواب (١) ، فلعل المترجم قد أضاف إليه بعض كتابات أرسطو الاخرى فى الاخلاق ، وربما كان المقصود بذلك الكتاب هو ترجمة إسحاق بن حنين لشرح فرفيوس على كتاب الاخلاق النيقوماخية ، وقد كان بعض فلاسفة العرب من أمثال الفارابى على علم بكتابى أرسطو فى « الاخلاق النيقوماخية » و« الاخلاق الاوديمية » ، ونقل إلى العربية حنين بن إسحاق ثم يحيى بن عدى كتاب النواميس لأفلاطون كما ترجم قسطنطين لوقا كتاب بلوتارك فى الرياضة ، وقيل إن كتاب مسكويه « لغز قابس » رواقى الطابع . ومثل هذا وغيره كثير فى تراث العرب .

ويعد كتاب مسكويه « تهذيب الاخلاق » أكمل دراسة علمية فى مجال الاخلاق برغم أن أكثره منقول عن أرسطو فى الاخلاق النيقوماخية بوجه خاص ، ويعد الغزالى المتوفى عام ١١١١م أكبر مفكرى الإسلام اهتماماً بالاخلاق التى تقوم على

(١) انظر الفصل الذى عقدناه على أرسطو فى هذا الكتاب .

المبادئ الإسلامية الحقيقية ، وفي كتابه إحياء علوم الدين خاصة مصداق ما نقول وقد كتب بعده نصير الدين الطوسي رسالة أكثرها ترجمة فارسية من كتاب مسكويه السائف الذكر .

وقد اتفق جمهور مفكرى العرب على اعتبار الرذائل أمراضاً نفسية تتطلب العلاج ، ومن هنا بدا وجه الشبه بين علم الأخلاق وعلم الطب ، لأنه يعالج الجانب الروحى فى طبائع البشر ، ومن أجل هذا كان علم الأخلاق صناعة تستهدف علاج الأمراض وحفظ الصحة ، وغايته تحقيق السعادة ، وهكذا بدا علم الأخلاق فرعاً من الحكمة العملية يناول بالدراسة والمضائل وكيفية اقتنائها لتحلى النفس بها ، والرذائل وكيفية توفيقها لتتحلى عنها ، فيما قال حاجى خليفة نقلاً عن ابن صدر الدين الشروانى المتوفى عام ١٠٣٦هـ / ١٦٢٧م

ومن مفكرى العرب من ذهب إلى أن الخلق مغروز فى طبائع البشر ، ومنهم من رأى أن من الأخلاق ما يكون فطرياً طبيعياً ثابته لا يتغير (وبالتالي تكون وظيفة الأخلاق وصف السلوك وليس هدايته وتقويمه) ومنها ما يجهى اكتساباً بالتربية والتعليم ، وبالتالي يقبل التغير ويتغير تهذيب الأخلاق وإصلاح النفوس ، ومن هنا جاء الحديث الشريف : إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق (١) .

ومفكرو الإسلام على اتفاق فى إقامة المبادئ الخلقية على أساس من الإيمان بالله على نحو ما ورد فى القرآن الكريم / ليس لله مكان فى الأخلاق عند أرسطو — أكبر فلاسفة الأخلاق قديماً — لأن الله عنده هو المفهوم الأعلى للوجود ، أو هو جنس فوق الاجناس ! بل إنه يشير فى كتابه السائف الذكر إلى الآلهة مصرحاً بأنهم يعيشون سعداء فى غمرة من السرور ... وعلى عكسه كانده كانط — إمام الفلاسفة الخلقية الحديثة — أقام مبدأ من الواجب على ثلاث مسلمات هى الاعتقاد

(1) Cf. Carra de Vaux, Art. Akhlak in •Encycloepadia of Islam•

١) حرية الارادة وخلود النفس ووجود الله ، وهى المسلمات التى كان قد أنكر
إمكان التدليل عليها عقليا ، أما مفكرو العرب فى المصور الوسطى فقد حرصوا
على الاعتقاد فى أن الاخلاق لا تستقيم قط بغير الايمان بالله وصفاته التى صدرت
عنها المبادئ ، والاعتقاد فى خلود الروح وعقوى الدار

بل ذهبوا إلى أن كمال الاخلاق إنما يكون بالتخلق بأخلاق الله ، لأن فى الذات
الالهية تجتمع كل الكمالات القصوى ، والله تعالى يجمع بين الرحمة والمحبة من ناحية
والقوة والجبروت من ناحية أخرى فى تعادل وتوازن ، ومن أجل هذا جمع فى
صفاته الحسنى بين أن يكون رحيمًا ودودًا محبًا غفورًا .. وبين أن يكون قويًا
قادرًا قهارًا جبارًا منتقمًا مذلا شديد الحساب ... ولهذا يقول تعالى فى سورة النحل
« والله المثل الأعلى » وفى سورة الروم « وله المثل الأعلى فى السموات والارض
وهو العزيز الحكيم » ، ولما كان الله تعالى يعطى ولا ينتظر مقابلا — والمعطى أكرم
من الآخذ والمحتاج — بدأ المثل الأعلى عند مفكرى الاخلاق من المسلمين قائما
فى التضحية والبذل والعطاء ... الذى لا ينتظر صاحبه من ورائه جزاء ولا شكورا .

وقد بلغت فلسفة الاخلاقية الاسلامية كمالها عند مسكويه من ناحية ، وصوفية
الاسلام الذين فلسفوا للتجربة الروحية التى عاشوها من ناحية أخرى ، ولهذا آثرنا
أن نقف عند هاتين القمتين من قم التفكير الاخلاقى :

التفكير الاخلاقى عند مسكويه :

لمسكويه المتوفى عام ٥٤٢١ / ١٠٣٠ م كتب كثيرة بعضها لا يزال مخطوطا ،
ويعيننا منها كتاب « تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق » وقد وضعه لايضاح الطريق
الى السلوك المستقيم بعد دراسة علمية تجعل التزام هذا السلوك سهلا ميسورا لا كلفة
فيه ولا مشقة ، وقسم الكتاب الى سبع مقالات تحدث فيها عن النفس وقواها واولاها بان
أن الفضائل أوساط بين أطراف متباعدة — على النحو الذى ذهب اليه أرسطو

من قبل ، والخير عنده هو ما به يبلغ الكائن المرید كمال وجوده ، وهو ما يقصده الكل بالشوق ، والناس عنده ثلاث طوائف : قلة خيرة ينفطرت بها ، وكثرة شريرة بطبيعتها لا يصيرون إلى الخير أبداً ، وطائفة ينتقلون من الخير إلى الشر أو من الشر إلى الخير وفقاً لاساليب التربية ومخالطة الأشرار أو مصاحبة الأخيار .

والخير أصلاً عام مطلق هو عين الموجود الأعظم ، وهو مقصد الأخيار جميعاً ولكن لكل إنسان خيره الخاص أو سعادته التي تختلف باختلاف قاصديها ، وهي عنده تتحقق بتحصيل السعادة الروحية لا السعادة البدنية ، ومتى انشغل الإنسان بعالم الروح بلغ مرتبة الملائكة عن طريق العشق الإلهي وحقق السعادة القصوى .

ويرى مسكويه أن اجتماع الناس بعضهم ببعض ضرورة طبيعية ومن أجل هذا كانت المحبة بين الناس ، وهي قوام الفضائل وأساس الواجبات ، بل يؤكد في كتاب الفوز الأصغر أن من ينزع إلى التزهد يجهل على غيره ، لأنه يطلب معاونته الناس ثم لا يعاونهم وهذا هو الظلم والعدوان ، ولا يبلغ الإنسان كماله إلا بالتضامن والتعاون مع أبناء جنسه ، ومن أجل هذا استهدف علم الأخلاق الوقوف على ما ينبغي أن تكون عليه أخلاق الإنسان في المجتمع ، وقد أخطأ أرسطو حين ظن أن الصداقة امتداد محبة الإنسان لنفسه حتى تشمل غيره ، إنما هي تضيق لدائرة حب الذات وهي كغيرها من الفضائل من حيث إن آثارها لا تظهر إلا في حياة الجماعة ، ومن هنا جاء خطأ الراهب أو المتوحد الذي يظن وهما أنه وهو في عزلة من الأخيار ، إن أفعاله قد تكون متمشية مع تعاليم الدين ولكنها من غير شك ليست مساهمة لمبادئ الأخلاق ، ومن أجل هذا خرجت من نطاق علم الأخلاق .

وهكذا وضع مسكويه مذهباً فلسفياً في الأخلاق لا يزال له خطره في الشرق

حتى يومنا الحاضر فيما يقول المستشرق الهولندي دى بوير وإن كان قد تأثر فيه بتفكير سابقه — ولا سيما أفلاطون وأرسطو وجالينوس — وإن بعث فيما اقتبسه من مذاهبهم روحاً إسلامية لا تخفى ، ونزع في الكثير من نواحي تفكيره نزعة عليية واقعية موضوعية ، استعان في تصويرها بخبراته الشخصية ولا سيما وأن المعروف من سيرته أنه كان في صغره مسترسلاً مع هواه . ولم يعزف عن حياة اللذة إلا في كبره ، فنزع إلى نصيح غيره بما فاتته في صغره ، وحرص على أن يرشد غيره إلى طريق النجاة حتى لا يضل في متاهات الغواية .

ومن المستشرقين من يرون أنه لم ينجح كل النجاح في التوفيق بين ما اقتبسه من مذاهب اليونان بعضها مع بعض ، ولا بين هذه المذاهب وبين أحكام الشريعة الإسلامية ، ومع ذلك يرون محاولته وضع مذهب أخلاقي فلسفي خليقة بالتقدير لأنه لم يتقيد في هذه المحاولة الجادة بتفريعات أهل الفقه ولا نزعات الصوفية الزاهدين ، وهذا إلى جانب أنه أبدى في عرض مذهب الجديد سداداً في التفكير وسعة في الثقافة (١) .

المثل الأخلاقي عند صوفية الإسلام :

يقول ابن خلدون : الأصل في التصوف المكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ... وهكذا أريد بالتصوف في أول أمره الزهد والعبادة والفقر بمعنى شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، يقول القشيري إن علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ، ويذل بعد العز ، ويخفى بعد الشهرة ؛ ثم تطور معنى التصوف بعد نشأة علم الشريعة إلى ما يناسب السكّال في الدين ونشأ

(1) Cf. T. J. De Boer, The History of Philosophy in Islam, Eng. Trans by Edward Jones. 1903. p. 128 ff.

وقد ترجمه وعلق عليه زميلنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريعة .

علما يقابل علم الفقه ، وسمى بعلم الحقيقة أو علم الباطن ، وفي هذا النور أريد بالتصوف الاخلاق الدينية ومعاني العبادة ، وكان قوامه الارادة فيما قال ابن القيم المتوفى عام ٨٧٥٦ / ١٢٥٥م وبهذا كانت أولى خطوات التصوف في سبيل تكوينه العلمى تتمثل في أنه أصبح علم الاخلاق الاسلامى ؛ ثم تطور التصوف بعد هذا إلى وضع نظرية في المعرفة وطرق تحصيلها ، وهى تحقق عند الصوفية نفثاً فى الروح يختص به الاولياء ؛ أو وحياً يختص به الانبياء ، وهى تسمى « بتقديم المجاهدة ومحور الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى » وبذلك ترجع الى تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استعداد وانتظار للتجلي — فيما يقول الغزالي — ولا نجى عن طريق التعلم والاستدلال العقلى الذى يختص به بالاداء والحكماء (١) .

كان التصوف أول أمره ينزع إلى تحقيق غاية عملية هى النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، ثم فلسف الصوفية — وعلى رأسهم ذو النون المصرى المتوفى عام ٢٤٥ هـ فيما يقول المستشرق الانجليزى نيكلسون Nickolson فلسفوا هذه التجربة الروحية التى عاشوها ، وكانت التجربة تستند فى وضوح إلى مقومات أخلاقية لاتخفى ، لأنها أصلاً مجاهدة للنفس الامارة بالسوء ، ومعاونة لتجربة التصفية والتطهير ، بالجرد من علائق البدن وإغفال نوازعها ، فيتيسر للصوفى أن يترقى فى سلم معراج الروحى حتى ينتهى إلى الفناء ، وكان ذو النون المصرى وأبو اليزيد البسطامى المتوفى عام ٢٦٠ هـ أول من استخدم هذا اللفظ بمعناه الصوفى — فيما يقول المستشرق الفرنسى « ما سينيون Massignon وأريد به الفناء عن كل ما سوى الله ، والبقاء بالله وحده وهو المحبوب الذى يأنس العبد بقربه ، ويرى جماله فى قلبه ، ويستشعر السعادة بمظمى بالفناء فيه .

(١) المرحوم الأسقاذ مصطفى عبد الرازق فى تعليقه على مادة «تصوف» فى دائرة المعارف الاسلامية .

وقد كانت السعادة منذ الماضي للسحيق — عند فلاسفة الاخلاق من اليونان خاصة — غاية قصوى لحياة الانسان ومعماراً لأحكامه التي تصدرها على الاعمال الإنسانية ، وقد ظلت طوال العصور الوسطى تحتل مكان الصدارة من تفكير المسلمين فلاسفة كانوا أو صوفية ، فكانت السعادة تأملاً عقلياً ينتهي باتصال الانسان بالعقل الفعال عند الفلاسفة من أمثال الفارابي ، ومجاهدة للنفس حتى تصفو مرآتها ويرتفع عنها حجاب الحس فيكون الفيض أو الالهام فيما يقول الغزالي ، المتوفى عام ٥٠٥ هـ أو اتحاد الناسوت باللاهوت فيما قال أبو اليزيد البسطامي ، أو حلول الخالق في المخلوق فيما رأى الحلّاج المقتول عام ٣٠٩ هـ^(١) أو وحدة الوجود التي تجمع بين الحق والخلق فيما أكد ابن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ .

ومرجع الامر في هذه المذاهب كلها إلى التجربة الروحية التي يعيشها الصوفي ، وهي تجربة ترتد مقوماتها الأساسية إلى معان أخلاقية لها قداستها عند جمهرة الناس في كل زمان ومكان ، ويكاد لا يخطئ من يقول إن فلسفة الاخلاق في الاسلام قد نبقت في ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقي الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التي عاشوها .

وقد رأينا كيف أن التصوف بدأ مزاوله لحياة الزهد والفقو والعبادة ، ثم كيف تطور فأصبح طريقة يعيشها السالك إلى الله ، أو معراجاً روحياً يثقل فيه الصوفي من عالم الظاهر إلى عالم الباطن أو من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، أو سفراً روحياً قوامه المجاهدة التي تسلم صاحبها إلى الكشف والاشراق ، والرجل عند هؤلاء الصوفية لا ينال درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات يمر أولها أن يغلق باب النعمة ويفتح باب المشقة ، وثانيها أن يغلق باب العز ويفتح باب الذل ، وثالثها أن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد ، ورابعها أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر ،

(١) انظر قصة قتله في كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

١
 وخامسها أن يفلق باب الغنى ويفتح باب الفقر، وسادسها أن يفلق باب الأمل
 ويفتح باب الاستعداد للموت — فيما يروى القشيري في رسالته .

وتتمثل المجاهدة (١) في حياة الزهد الذي يقترن بإرادة الحرمان من الدنيا ومباهجها ، والتصميم على الانصراف حتى عما أباحه الشرع منها ، وتجرى النفس من علائق البدن ، وعارضة نوازعه الحسية ، والتحقيق بفضائل الطريق من فقر وقناعة وصبر ورضا ومحبة إلهية . ومن أجل هذا اقتضت الاعتزال عن الناس والاختلاء ابتغاء الانقطاع لعبادة الله ، والانصراف عن الثروة الفاسدة لمزاولة الحياة الروحية ، وتحصيل العلم كشفاً وإشراقاً ، يقول الغزالي « وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت ... فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب . بل بالزهد في الدنيا والبرى من علائقها وتفرغ القلب من شواغلها ، والإقبال بسكته الهمة على الله تعالى ... ، وبمثل هذا تنطهر النفس وتصفو مرآة القلب ، ويرتفع حجاب الحس ويتصل الإنسان بربه ، أى بمحبوبه الأعظم — خلال مراحل هي المقامات — من توبة وقناعة وزهد وفقر وصبر ... — تقع أثناءها أحداث نفسية هي الأحوال — من فناء وبقاء ، صحو وسكر ، جمع وفرق ...

وتتمثل المجاهدة الجانب الأخلاقي في حياة الصوفية ، وتتمثل في إثمار ما لله على ما للنفس ، وتغليب مرضاته تعالى على الاستجابة لاهواء الذات ونزواتها ، وهى محاولة وعرة للتخلص من الصفات القبيحة ، ومحاسبة النفس على آثامها ، لأنها تبدأ بالتوبة التي تحرر السالك إلى الله من قيود الشهوات ومغريات الرغبات حتى يفظم

(١) في كتاب الدكتور أبو العلا عفيفي : «التصوف» ، والثورة الروحية في الاسلام ، فصول قيمة في هذا المجال .

نفسه عن المألوفات ، ويصرفها حتى عن المباحات فيما أشرنا من قبل ، وبمقدار ما يكون زهد السالك في متع الدنيا ومباهجها ، يكون اقترابه من الله وإقباله على حبه ، وحرصه على مرضاته ، فالمجاهدة تستهدف إزالة العوائق التي تحول دون الاتصال بالله ، وذلك إنما يكون عن طريق الفناء الذي يعد آخر درجات المعراج الروحي ، وهو حال تختفي فيها إرادة الإنسان وشخصيته وشعوره بذاته ، فلا يرى في الوجود غير الله وإرادته وفعله ، يقول القفيري « إن من ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فنى عن شهواته ، فإذا فنى عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته ، ومن زهد في دنياه بقلبه فنى عن رغبته ، فإذا فنى عن رغبته فيها بقي بصدق إنايته ، ومن عاج أخلاقه فنى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس ، يقال إنه فنى عن سوء الخلق ، فإذا فنى عن سوء الخلق بقي بالفتوة ، والصدق ... » .

وهكذا بدا التصوف منذ القرن الثالث للهجرة — التاسع للميلاد — طريقاً لتصفية النفس وتحصيل المعرفة بالكشف والإشراق (وليس بالعقل كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة) وسمى صاحب الكشف بالعارف الواصل إلى الله عن طريق قلبه الذي صفت مرآته وانجلت غشاوته وزالت عنه حجب الحس .

لا وفي أولى المراحل التصوف استجاب أهله لتعاليم الله خوفاً من عذابه أو طمعاً في نعيمه ، وإيماناً منهم بأن العالم يخضع لإرادة الله القاهرة المطلقة ، ولكن الصوفية قد اتجهوا منذ القرن الثاني للهجرة إلى حب الله حباً عبوراً عنه بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالله وحده ، وجعلوا هذا الحب غاية حياتهم وملتقى آمالهم ، وعندئذ حرصوا على الاستجابة لتعاليم الله بباعث من حبيب له ، ورغبتهم في كسب مرضاته وجاء هذا إيماناً منهم بأن العالم ليس إلا مجلى لجمال الله ومحبه ، وتحول الله عند الصوفية من معبود يخافه الصوفي ويرهبه ، إلى محبوب يأنس بقربه ويتطلع إلى مرضاته ، ويسعد بحبه ، وأضحى هذا الحب جماع الأخلاق الشرعية — فيماذهب

ذو النون المصري — لأنه أوجب على المحب أن يحب ما أحب الله ، وأن يبغض ما أبغضه ، وأن ينصرف عن كل ما يشغل الله ، ويتقدي برسول الله ويلزم سنته ، قال تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » ، بهذا ارتدت أخلاق السالكين إلى الحب الإلهي ، لأن قوامه إيتار ما لله على النفس ، والتضحية في سبيل الغير وتطهير القلب من آفات الرذائل ، طاعة الله وإقامة حدوده حتى قال يحيى بن معاذ الرازي ، ليس بمصدق من ادعى محبته ولم يحفظ حدوده (١)

وتعقبنا على ما قلناه عن الصوفية نقول أنهم قد وضعوا السعادة في قوة الحياة الروحية التي عاشوها ، ورأوا أنها تتحقق باتصال السالك به عن طريق حبه ، بالمجاهدة التي ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربّه ، قد انتهى هذا عامة إلى انسحاب الصوفي من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية يوم في الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده ، فشاباه الصوفية الرواقية من بعض الوجوه ، في الوقوف عند السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، وفي القول بمجاهدة النفس بقمع الشهوات ووادار رغبات وإماتة الذات التماساً للمدوّ الباطني وراحة البال وطمأنينة النفس ، وكان الانسحاب من الحياة العامة على نحو ما عرفنا من قبل .

وحقيقة إن الأخلاقية تقتضي عند فلاسفتها مجاهدة الجانب الحيواني في طبائع البشر ، لأن قوامها ضبط الأهواء والرغبات ، وتنظيم الميول الفطرية والعواطف المكسبية بمداية من العقل ، ولكن الصوفية قد تجاوزوا الضبط والتنظيم إلى إثارة صراع باطني بين الجانب الروحي والجانب الحاس في فطر البشر ... وقد أشرنا

(١) نقلاً عن مقدمة بحث وضعناه تحت عنوان : « فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن ربي » ، لينشر في مجلد تذكاري يصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على مولد محيي الدين بن عربي .

الى أن الدراسات السيكولوجية الحديثة تؤكد أن النفس البشرية كل متكامل يجمع بين الجانب الإنساني والجانب الحيواني معاً . وأن صحتها رهن بالإبقاء على الجانب الحيواني مع الاهتمام بتنظيم نوازعه بهداية من العقل ، أما العمل على امانة الجانب الحاس فإنه يعرض صاحبه الى اضطرابات عصبية أو انحرافات نفسية لها خطرها على سلامته .

وقد كان القرآن الكريم إذا أوصى بالزهد ، قرن ذلك بطلب السعي والناس الرزق ، وإذا دعا الى الصبر والحلم والدعة وغيرها بما احتل مكان الصدارة في أخلاق الصوفية ، تصدى للدعوة الى القوة والمتعة ... في غير عدوان على أحد ، وهكذا تستقيم الحياة الأخلاقية الصحيحة بالجمع في توازن واتساق بين أخلاق القديس المسيحي ، وأخلاق السادة في فلسفة « نيتشه » + ١٩٠٠ Nietzsche .

وقد ذهب الصوفية — على عكس الفقهاء — الى أن القلب — وليس الجوارح — هو مناط التكليف (الإلزام الخلقي) فتأدى بهم هذا الى تقديم النية (التصميم) على العمل ، وربط أخلاقية الأفعال الانسانية ببواعثها دون نتائجها ، وأفضى هذا البعض الى القول بأن غاية التكليف الشرعى هى الاتصال بالله ومعرفة حقيقته عن طريق التصفية والنظير ، فإذا اتصل السالك بربه تحققت الغاية وسقط عنه التكليف أى أحل له ما حرم على غيره ، فكانت الاباحة التى قال بها أمثال الملا متية .

ومنذ أيام رابعة العدوية المتوفاة عام ١٨٥ هـ رأى الصوفية قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الانسانية وجزائرها ونتائجها ، اذ انجموا بدورهم — وراء رابعة — الى حب الله لذاته ، والعمل بتعاليمه حباً لله وكسباً لمرضاه ، لاطمعا في نعيمه ولا خوفاً من جحيمه ، فارتفعت الجزاءات باعثاً على فعل الخير أو تجنب الشر ، وارتدت أخلاقية الأفعال الى البواعث والنيات (المقترنة بالعزم والتصميم) دون النتائج والآثار ، وقد باعدت هذه النزعة بين الصوفية وبين التجريبيين من أصحاب مذاهب

المنفعة العامة والوضعية والتطورية وغيرهم من الاخلاقيين ، وقاربت بينهم وبين المتطرفين من الحداثيين في هذا الصدد .

ولعلنا الآن قد رأينا من كل ما أسلفنا عن اتجاهات الفكر الاخلاقي عند مفكرى الإسلام ومتصوفيه ، أن مقومات تفكيرهم كانت مستمدة من الدين الإسلامى ، وإن تأثر جمهورهم مع هذا بتيارات فكر أجنبى دخيل، حاولوا تهذيبها أو تعديلها بحيث تبدو متمشية مع منطق الإسلام وروحه.

الكتاب الثاني

فلسفة الأخلاق

عند المحدثين والمعاصرين

يستغرق هذا الكتاب ثلاثة أبواب ، يبين أولها معالم التفكير الأخلاقي ومظاهر النزاع بين مدارس عبر العصور الحديثة ، ويضم ثانيها مدارس الطبيعيين (الواقعيين) من الأخلاقيين في ستة فصول ، ويقف ثالثها عند مدارس المثاليين منهم في خمسة فصول ، يليها فصل أخير يوضح الرؤية وسط المذاهب المتضاربة التي ضيها هذا الكتاب .

الباب الرابع

تيارات التفكير الأخلاقي في العصور الحديثة

عرضنا في البابين الأولين بفصولهما السبعة لدراسة الفلسفة الخلقية عند اليونان
لمبان العصرين الهليني والهيلينستي ، وعقبنا باب ثالث عن فلسفة الأخلاق والتفكير العربي
ونفرد هذا الباب لتيارات التفكير الأخلاقي ومظاهر النزاع الذي ثار بين بعضها
والبعض الآخر في عصورنا الحديثة ، وقد ضمناه فصلين أبنا في أولهما من أظهر
معالم هذه التيارات وسمياتها ، وكشفنا في ثانيهما عن وجوه النزاع الذي ثار بين
الواقعيين والمثاليين من الأخلاقيين المحدثين .

فإذا فرغنا من هذا الباب وقفنا في البابين التاليين لتفصيل الحديث عن مدارس
الواقعيين ومدرس المثاليين من هؤلاء الأخلاقيين .

الفصل الأول معالم التفكير الأخلاقي

في العصور الحديثة

اتجاهات أخلاقية في القرن ١٧ - غلبة النزعة الديكارتية في فلسفة الديكارتيين -
نزعة بيسكال - اتجاه التفكير الأخلاقي في القرن ١٨ - اتجاهات التفكير
الأخلاقي في القرنين ١٩ و ٢٠

اتجاهات أخلاقية في فلسفة القرن السابع عشر :

أشرقت العصور الحديثة في مطلع القرن السابع عشر ، فانصرف مفكروه
عن إحياء التراث القديم - الذي كلف به عصر النهضة - وتطلّعوا إلى الابتكار
والإبداع ، وإذا كان بينهم من واصل تنمية العلم الطبيعي والرياضي الذي اتجهت
إليه الحركة العلمية في عصر النهضة . فإن القرن السابع عشر قد تميز بتوطد
التجريبية التي مكن لها في إنجلترا ، فرنسيس بيكون ، + ١٦٢٦ واضع أسس
المنهج التجريبي الحديث ، «توحاس هوبز» + ١٦٧٩ بفلسفته الواقعية في
السياسة والأخلاق ، و «جون لوك» + ١٧٠٤ مؤسس الدراسات الإستمولوجية
التجريبية في العصر الحديث ، كما يتميز هذا القرن بنشأة المذهب العقلي الحديث في
فرنسا على يد «ديكارت» + ١٦٥٠ Descartes أبي الفلسفة الأوروبية الحديثة ،
وقد أذاع أتباعه الكثير من عناصر هذه الفلسفة العقلية في مختلف الدول الأوروبية ؛
فكان في مقدمة روادها في ذلك القرن «سبينوزا» Spinoza + ١٦٧٧ في هولنده و«ليبنز»
+ ١٧١٦ Leibnitz في ألمانيا ، و«مالبران» + ١٧١٥ Malebranche في فرنسا .
وعن هذين التيارين (الطبيعي كما يبدو في اتجاه الحسين والتجريبيين ، والمثالي

كما يبدو في اتجاه الحداثيين والمعتلين) نشأ في الفلسفة الخلقية في هذا القرن اتجاهان: تجريبي احتضنته انجلترا وتمثل في فلسفة هوبز وجون لوك كما قلنا من قبل ، وعقلي شاع في فلسفات هذا القرن في مختلف الدول الأوروبية ، ولكنه تبلور أخلاقياً عند أفلاطوني كبردج الذين سنعرض لهم بعد ، وبنشأة هذين التيارين نبت النزاع بين التجريبيين والحداثيين في فلسفة العصور الحديثة .

وإذا استثنينا فلسفة هوبز وخصومه من أفلاطوني كبردج . جاز القول بأن الاتجاهات الأخلاقية التي عرفت في فلسفات هذا القرن كانت ضئيلة الأثر فيما تلاها من فلسفات أخلاقية ، ولم تكتب لها السيادة بالقدر الذي يوجب تفصيل الحديث عنها ، ولهذا رأينا أن نشير إليها الآن موجزين — بالإضافة إلى ما سنعرفه عنها عند الحديث على خصوم هوبز :

غلبة النزعة العقلية في فلسفة الديكارتيين :

انتهى ديكارت من شكه إلى أول حقيقة يقينية أثبت بها إنيته هي أنا أفكر إذن فأنا موجود . .

ولما كان مبدأ الكوجيتو من الواضوح بحيث لا يدع مجالاً للشك . اتخذته أساساً لفلسفته . وجاهر بأن كل ما يتصف بالوضوح والتميز فهو حق يرتفع فوق كل شك ، وقد توصل ديكارت إلى مبدئه بحس مباشر لا باستدلال عقلي ولا بتجريب حسي ، وبهذا الدور العقلي المباشر تدرك الأفكار الفطرية والطابع البسيطة التي تقترن بالوضوح والتميز ، وبإضافة الاستنباط العقلي — إلى هذا الحس — تتوصل إلى معرفة الأشياء . معرفة يقينية ، فالحقيقة مردها إلى العقل وليس إلى سلطة ما — دينية أو علمية — والبداية معيار الصواب والخطأ ، وبهذا كان ديكارت مذهب المذهب العقلي في الفلسفة الحديثة .

ويعتبر ديكارت علم الأخلاق قمة العلوم وآخر مراتب الحكمة ، ولما كان قد

بدأ فلسفته بالشك المنهجي ابتغاء تطهير عقله من كل ما يحويه من أفكار ، رغبة منه في إعادة بناء العلم ، فقد حرص على أن يستبعد الأخلاق من مجال شكه ، وأن يضع لها قواعد مؤقتة توخى فيها أن يطالب الإنسان بطاعة قوانين بلاده وعرفها وديانتها ، وأن يجاهد أهواءه وشهواته ويحد من رغباته ومطالبه . . . ولكنه لم يفرد الأخلاق بكتاب مستقل وإن كان قد حرص على أن يمكن لسلطان العقل ويعلى من شأن إرادة الإنسان وحرية : فالفضيلة عنده تتحقق متى توافر للإنسان عقل يمتاز تفكيره بالوضوح والتميز ، ويقترن بإرادة قوية تحكم انفعالاته وتهيمن على أهوائه — وفي هذا مسحة رواقية — مع ضرورة الإيمان بالله — الذى اعتبره ضامن العقل فى سلامة تفكيره ، وخلود النفس وانفصالها عن الجسم ، مع إخضاع مصلحة الفرد لمصلحة المجموع وتغليب الغيرية على دواعى الانانية .

وكان لفلسفته تأثيرها فى أتباعه — فى ذلك القرن بصفة خاصة — فشاركه سبينوزا وليبنيتز فى رد الأخلاقية إلى الإدراك الواضح ، وسيطرة الإرادة العاقلة على الانفعالات والأهواء ، وبهذا عرفوا الكمال تعريفاً عقلياً وجعلوه مع السعادة مثلاً أخلاقياً أعلى ، ففسر ليبنيتز الوجود بذراته الروحية التى تتفاوت إدراكاً ، ورأى أن كمال النفس المؤلفة بدورها من هذه الجواهر إنما يتحقق عن طريق النمو المطرد فى الإدراك الواضح ، وحاول سبينوزا أن يخضع الأخلاق للنهج الرياضى الذى كان مثار الإعجاب والتقدير فى عصره ، ووضع أوفى كتبه وأكملها عن « الأخلاق ، Ethica ، فى عشر سنوات ، صور فيه مثله الأعلى مزاجاً من رحمة بوذا والمسيح ، وتناحر مكيا فيللى ونيقشه وسيادة العقل على الانفعالات والشهوات عند أفلاطون وأرسطو ، ويتأثر فى النهاية بالنزعة الديكارتية السالفة الذكر ، فالسعادة عنده غاية السلوك الإنسانى وهى تتمثل فى كسب اللذة والخلو من الألم ، والانانية عنده تنشأ عن غريزة حب الذات فلا خير من حب الإنسان لنفسه ، ولكن نزعت الأخلاقية تترد إلى اليونان لا إلى المسيحية ، إذ يصرح متأثراً

بسقراط بأن محاولة الفهم هي الأساس الأول والواحد للفضيلة ، والهووى فكرة نافصة والمحافظة بغير العقل تبدو عيباء ، والعقل ميت حتى تبهث فيه العاطفة الحياة، والهووى يتلاشى متى استطعنا أن نكون عنه فكرة واضحة متميزة ، وسلوك الإنسان فاضل متى جرى بمقتضى العقل ، وحرية الإنسان إنما تكون بتحرره من شهواته وأهوائه التى لا تسير بإملاء العقل ، والانسانية تسمو بمقدار تحررها من سيطرة الغرائز ..

ولكنه مع هذا هاجم نزعة الرواقية فى استئصال الميول وإبادة الأهواء ، وقنع بالدعوة إلى إخضاع الانفعالات والعواطف لحكم العقل ، ورد الميول إلى غريزة المحافظة على البقاء ، وهى التى تدفعنا إلى توخى النافع وتجنب الضار ، ومن أجل هذا ضاق بالدعوة إلى التقشف والحرمان ومال إلى الاعلاء من شأن الحياة ومباهجها حتى أوضحت غاية الحياة تحقيق السلام الروحى ... إلى آخر ما يمكن أن يقال تفسيراً لمذهبه الذى كان أعظم مذاهب الديكارتيين فى الأخلاق (١) .

والحديث عن المدرسة الديكارتية يقتضى الإشارة إلى « مالبرانش + ١٧١٥ Malebranche الذى صدرت فلسفته عن ديكارت من ناحية والقديس أوغستين من ناحية أخرى ، فكتب عام ١٦٨٣ بحثاً عن الأخلاق تحت عنوان Traité de Morale اختلطت فيه الفلسفة بالدين ، وانتهى مع ديكارت إلى القول بتحكيم الإرادة العاقلة فى أهواء الإنسان وميوله على ما أشرنا من قبل ، ولأسنا نجد له فلسفة خلقية مستقلة عن اللاهوت تبرر الوقوف عنده طويلاً .

وهذا الذى أسلفناه يشهد بأن النزعة العقلية الديكارتية قد سيطرت على تفكير الديكارتيين فى مجال الأخلاق .

(1) See H. H. Joachim, A Study of the ethics of Spinoza, Martineau's A Study of Spinoza & R.A. Duff Spinoza's Political and ethical philosophy

نزعة بسكال :

وتعقياً على المدرسة الديكارتية نقف قليلاً عند مفكر من مفكري ذلك القرن أثار انتباه الكثيرين من المؤرخين ، ذلك هو د بليز بسكال ، + ١٦٦٢ Pascal الذى تابع مذهب بور رويال Port Royal^(١) — وإن لم يكن من أعضائه — وأبلى فى الدفاع عن مبادئه أحسن بلاء .

كتب بسكال شذرات مفرقة فى الدفاع عن الدين ، نشرت بعد وفاته تحت عنوان الحواطر Pensées تصدى فيها لمهاجمة اليسوعيين الذين آثروا أن يخضعوا سلوك الإنسان لمبدأ الترجيح — الذى أسلفنا بيانه عند الحديث على أتباع الأكاديمية الجديدة ، وصرح بسكال بأن أوامر الأخلاق تتميز بالصرامة الجازمة وتقوم على محبة الله والحرص على طاعته دون إهتمام بنتائج الأفعال وآثارها ، وغاية الإنسان تقوم فى السعادة ، وهذه معلقة بالآخرى ، فالدين وليس الفلسفة هو الذى أدرك سر الحقيقة وحل لغز الإنسان .

وفى محاولته إثبات الدين — ولهذا مغزاه الأخلاقى — قال بحجة الرهان المعروفة ، ومؤداها أن الحياة أقصر من أن تتسع للجدل فى شأن الدين ، فلنراهن على حقيقة تعاليمه ، إن المؤمن الذى يعمل بمقتضى تعاليمه إذا تبين فى الآخرة صحته فاز بالسعادة الأبدية ، فإن تحقق بطلان الدين لم يخسر إلا بضع لذات

(١) يرد مويرهد نشأة المذهب الحدسى الحديث الى بسكال لأنه عارض أخلاق الجزويت بشهادة الضمير القيم فى قلب الانسان ، وإن كانت الفكرة لم تتحول عنده الى مذهب فلسفى كما حدث لها على يد بطلر ولكنه يقول عنه انه كان داعية البروتستانتية اللوثرية ، انظر : Muirhead, s Elements of ethics, P. 13, 70, 74 — 5 ولعل الأصح ما رويناه عنه .

تأفقه فاته أثناء حياته ، فالرهبان في جانب الاعتقاد في الدين أجدى وأنفع —
ولكن فولتير قد نقد رأيه في الرسالة الأخيرة من رسائله الفلسفية وحاول أن يثبت
أن أدلة بسكال لا تبرهن على أن المسيحية هي الدين الحق ١ .

على أنا لا نجد لبسكال — مع شهرته — مذهباً أخلاقياً مستقلاً عن
اللاهوت يبرر الوقوف عنده طويلاً ، فحسبنا ما ذكرناه عنه (١) .

اتجاه التفكير الأخلاقي في القرن الثامن عشر :

لكن المدرسة التجريبية الحديثة التي أنشأت على يد هوبز إبان القرن السابع
عشر . قد أثارت موجة من النقد والمناقشة أسفرت عن نشأة الاتجاه المثالي الحديث
في عصره — عند أفلاطوني كمبريدج — وتبلوره في القرن الثامن عشر ، إذ
اجتاحت ذلك القرن موجة من النقد والتحليل تناولت المعرفة الإنسانية ، وأتت
على النظم الاجتماعية والسياسية ولم يغفلت الدين من قبضتها ؛ وتنوعت النزعات
في دراسات هذا القرن ، ففي إنجلترا بلغت التجريبية التقليدية (٢) ذروتها في فلسفة

(١) انظر E, Boutroux, Pascal, 1900

H. F. Stewart, The Holiness of Pascal. 1915

(٢) Traditional empiricism عند بيكون وهوبز ولوك وباركلي
وهيوم في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، تمييزاً لها عن التجريبية
الحديثة modern التي بدت في القرن التاسع عشر عند بنتام وجيمس
مل وجون ستورت مل من النفعيين وليسلي وستيفن وهربرت سبنسر من
النفعيين التطوريين ، وللتفرقة بين هاتين التجريبيتين والتجريبية العلمية
Scientific التي بدت في القرن العشرين عند الفلاسفة التحليليين
أمثال برتراند رسل وجورج مور والوضعيين المناطقة من أمثال آير وكارنت
انظر في خصائص هذه الأنواع من التجريبية كتابنا « مذهب المنفعة العامة »
ص ٧٩ وما بعد ، وكتابنا « أسس الفلسفة » ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

دافيد هيوم + ١٧٧٦ D. Hume وإلى جانب هذه الحسية التجريبية في المجال
الاستمولوجي ، عرف هذا القرن في ميدان الدراسات الاخلاقية الانجليزية مذهبين
من مذاهب المثالية الحديثة هما مذهب الحاسة الخلقية عند « شافيسبري » + ١٧١٣
Shaftesbury وهانشيسون + ١٧٤٧ Hutcheson ومذهب الضمير عند
بطر + ١٧٥٢ Bishop Butler وإلى جانبهما نشأت الدعوة إلى إقامة الاخلاقية
على أساس التعاطف أو التشارك الوجداني عند آدم سميث + ١٧٩٠ Adam Smith
بله ظهر في اسكتلنده مذهب حدسي دعت إليه مدرسة توعها توماس ريد
+ ١٧٩٦ T. Reid .

وتمثل المدرسة الاسكتلندية الاتجاه الحدسي المتأخر الذي تأثر بمذاهب كلارك
وولاستون وبطر ومن إليهم ، وكان أكبر أعلام هذه المدرسة (إلى جانب توماس
ريد) : رتشارد پرايس + ١٧٩١ Price ودوجالديستوارت + ١٨٢٨
Stewart وويويل + ١٨٦٦ Whwell ووليم هاملتون + ١٨٥٦ Hamilton
وغيرهم ممن بشروا بالاتجاه الحدسي في وقت بلغ فيه الاتجاه التجريبي أوجه ، وكانوا
يسمون بفلاسفة الفهم المشترك كما قلنا من قبل ، لأنهم كانوا يقيمون الاخلاقية
على مبادئ عامة مشتركة بين أفراد الجنس البشري كله لا يتيسر تعليلها . . . إلى
آخر ما عرفنا في تفسير الاتجاه الحدسي الخالص .

ومن الممكن أن نلخص حركة البحث الخلقى عند فلاسفة الانجليز انان
ذلك القرن فنقول — مع Raphael — ان هؤلاء : قد شغلهم التفكير في
إستمولوجية الحكم الخلقى ، أرادوا أن يعرفوا أساس الحكم الذي يوجب على
الانسان أن يأتي فعلاً أو يتجنب إثباته ، هل يرتد مثل هذا الحكم إلى الحس
(الوجدان) أم إلى العقل ؟ كان في مقدمة الذين انتصروا للحس : شافيسبري
وهانشيسون ودافيد هيوم وأدم سميث ، وفي طليعة الذين أيدوا العقل أساساً

للحكم الخلقى صمويل كلارك + ١٧٢٩ Clark وولاستون + ١٧٢٤ Wollaston ومن إليهما ، أما بطلر فقد أثر أن يقف بعيداً عن هذه الحركة التي لم ترقه ، واكتفى بأن يشير في استخفاف إلى أن من المحتمل أن يكون كلا الفريقين المختصمين على حق (١) ١

وفي فرنسا أكد النزعة الحسية كوندillac + ١٧٨٠ Condillac وبشر بالمادية دي لامتري + ١٧٥١ De Lamettrie ودولباخ + ١٧٨٩ D. Holbach وكابانيس + ١٨٠٨ Cabanis وغيرهم من غلاة الماديين ، وإلى جانب هذه الفلسفة الطبيعية عرف هذا القرن في مجال الأخلاق تياراً حسياً تشكّل في مذهب المنفعة الفردية الذي بشر به هلفسيوس + ١٧٧١ Helvetius ومذهب المنفعة الفردية الذي دعا إليه دولباخ ، وظهرت إلى جانب هذه الدعوة إلى الضمير السكامن في باطن النفس وعواطفه الطبيعية عند جان جاك ورسو + J.J. Rousseau ١٧٧٨

أما في ألمانيا فقد ظهر عملاق الفكر في ذلك العصر دكانط ، + ١٨٠٤ Kant فكانت فلسفته حداثاً فاصلاً بين عهد فات وعهد آت ، وسنقف في الفصل الرابع من الباب السادس عند مذهب الأخلاق الحديسي العقلي في مبدأ الواجب ونرى كيف كان امتداداً لفلسفته الميتافيزيقية .

هذه هي أهم التيارات التي شغلت تفكير هذا العصر ، يعيننا منها ما عرف في مجال الأخلاق ، نقف عند المذاهب الحدية الثلاثة : الحاسة الخلقية والضمير والواجب ، مغفلين التيارات الأخلاقية التي عرفت في هذا القرن ولم تسكتب لها السيادة في فلسفة الأخلاق .

(١) D.D. Raphael, The Moral Sense, p. 2 (وتوجد مختارات من

هؤلاء جميعاً مع استثناء هيوم وريد في Selby—Bigge's, British Moralists

بجزأيه .

المفتدين

معاني الضمير في القرن الثامن عشر :

وقد اتجهت الفلسفة الخلقية في القرن الثامن عشر إلى إقرار الضمير وتوكيده أساساً للأخلاقية ، وظهرت في الضمير ثلاث وجهات من النظر ، تمثل في أولها حشداً من الفرائض وخليطاً من الانفعالات والمواطف ، أو بعبارة أخرى زمرة من الوجدانات ، وهذا الضمير يقيم في قلب الإنسان وليس في رأسه ، وهذا الخليط من المشاعر هو الذي يشعرونا بالارتياح حين تأتي خيراً ، وبالاستياء حين نقترِفُ شراً ، وقد أيد هذه الوجهة من النظر شافيتسبري وهاتشيسون ودافيد وهيوم ومل وليسلي ستيفن وجان جاك روسو + ١٧٧٨ وانتصر لها بعد ذلك وستمارك Westermarch في كتابه « نشأة الافكار الخلقية وتطورها » وماكدوجل McDougall في كتابه « علم النفس الاجتماعي » . ومؤيدو هذه الوجهة من النظر على خلاف بين في تصور مدلول الضمير وتحديد طريقة نشأته ، ولما كنا معنيين في هذا المقام بالحديث عن وجهات النظر الحديثة في القرن الثامن عشر فنستعرض حديثاً على الضمير كما تصوره شافيتسبري وأكدته هاتشيسون في مذهبهما المعروف بمذهب الحاسة الخلقية .

وثاني الوجهتين من النظر تصور الضمير ملكة عقلية مستقلة عن غيرها من ملكات الإنسان ، وهي عند أصحابها ذات قداسة خاصة في نوعها وطبيعتها وتميزها من غيرها من الملكات ، وهذه الملكة العقلية الخاصة بسلطة مطلقة ترتفع فوق كل جدل ، وهي تصدر أحكامها على الإنسان وأفعاله بريئة من احتمال الخطأ ، بعيدة عن إمكان الشبه ، فترى أن بعض الأفعال في ذاته حق وعادل وخير ، وبعضها الآخر في ذاته باطل وظلم وشر ، فهي ملكة أمرة مزودة بسلطة مطلقة كاملة بريئة عن الهوى تمكنها من إصدار الأحكام النزيهة ، وكان أكبر مؤيدي هذه الوجهة من النظر « بطلر » (١) .

(١) يزوي هاتين الوجهتين من النظر G. A. Johnston في كتابه

An Introduction to Ethics. p. 109—11

وثالث وجهات النظر تصور الضمير في صورة العقل العملي الذي يصدر أحكامه على الأفعال الإنسانية، وهذه الأحكام لا تنشأ عن مقارنة أفعال الإنسان بعضها ببعض الآخر، بل بمقارنة فعل أو مجموعة أفعال بمبدأ عام يكشفه الضمير وأصحاب هذه الوجهة من النظر يقولون بوجود مبادئ أخلاقية فطرية في طبائع البشر، تنصف بأنها أزلية ثابتة لا تقبل التغير عامة ضرورية واضحة بذاتها لا تختمل جدلاً ولا تقبل برهاناً، وهي تدرك حدسياً عن طريق الضمير الذي لا يخطئ. فيما يصدر من أحكام، والذي يكشف عن الحقيقة العامة والقصوى، والرأي عندهم أن هذا الضمير لا يجىء كسباً، فكما أننا لا نعلم العين كيف تبصر، ولا الأذن كيف تسمع، فإننا لا نعلم العقل العملي كيف يدرك الحق الواضح بذاته والضمير الذي يستهدف لخطأ لا وجود له... هذه وجهة من النظر كان أكبر مؤيديها كانط^(١).

ويتميز الضمير — بالمعنى الحدسي السالف الذكر — بأنه (١) يتوصل إلى أحكامه بنور فطري مباشر دون الاستعانة بتأمل عقلي أو خبرة حسية (ب) وأنه لا يستمد من غيره، ومن ثم لا يتيسر تحليله إلى عناصر أبسط منه باعتباره حقيقة قصوى في طبيعة الإنسان، ومن هنا كانت أحكامه فوق كل اعتباره (ح) وأنه عام في البشر جميعاً مع اختلاف طبقاتهم وتباين نزعاتهم، وإن بدا أنضج في بعض الناس منه في بعضهم الآخر^(٢)؛ ولكن قولنا إن معرفة الخير والشر تجيء عن طريق الضمير شبيهة بقولنا أن الإنسان يتحرك عن طريق

(١) أشار إلى هذه الوجهة من النظر مع وجهة نظر أصحاب الحاسة الخلقية

M. C. Sen

في كتابه The Elements of Moral Philosophy, p. 161, 145—47

(2) Muirhead, op. cit. p. 74

آلة ركبت فيه لتعينه على الحركة ، فالمهم فى بحث الضمير الوقوف على وظيفته .

على أن القول بأن الضمير لا يخضع للتحليل والتفسير يبرر القول بأننا نفتقر معه إلى ضمير آخر يقوم وراء الضمير ويميز لنا بين أحكام الضمير التى تتميز بالثبات والدوام ، وأحكامه التى تستهدف للتغير ولا تكون خليفة بثقة الناس ، هكذا تحتاج — مع وجود للضمير الذى كان فى نظر أهله قوة عياء تضع مبادئها لهدايتنا — تحتاج إلى قوة تقوم وراء قانون القلب الاعمى ، وتيسر لنا إصدار الأحكام وتفسيرها ، تلك القوة هى العقل ، وهذا هو الذى نادى به كانط (١) .

اتجاهات القرن التاسع عشر والعشرين :

أما فى القرن التاسع عشر فقد بدت معالم التفكير الاخلاقى على نحو مغاير لذلك إذ أقام كانط القيم الروحية المعنوية على العقل، ورد لها سلطانها بعد أن زعزعت موجات الشك والنقد عند سابقه ومعاصريه من فلاسفة القرن الثامن عشر ، فنشأت عن فلسفته منذ أواخر القرن الثامن عشر ، فلسفات خصبة متنوعة متباينة، التقى الكثير منها عند النزعة المثالية العقلية ، وسرت هذه النزعة منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى انجلترا خاصة وفرنسا وسائر دول أوروبا بوجه عام .

وإلى جانب هذا التيار استمرت النزعة التجريبية فى انجلترا قائمة ، بل ازدادت شدة على يد « بنتام » + ١٨٣٢ و « جيمس مل » + ١٨٣٦ فى الوقت الذى كانت المثالية الألمانية قد عبرت إلى انجلترا ووجدت أنصارها من أمثال كولريدج + ١٨٣٤ ومن هنا نبت التعارض بين هذين الاتجاهين ، ثم بلغ أوجه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حين انتصر للنزعة التجريبية أكبر أعلام المذهب

(1) Cf, Mackenzie, op. cit, p. 187

النفعى «جون ستورت مل» + ١٨٧٣ ثم أنصار نظرية التطور فى الاخلاق من أمثالى هربرت سبنسر + ١٩٠٣ ولىلى ستيفن + ١٩٤ فى الوقت الذى تمت فيه المثالية الألمانية التى هاجرت إلى انجلترا وجعلت جامعة اكسفورد حصنها المنيع فقصدى لتأييدها «سترلنج» + ١٩٠٩ (١) وتوماس هل جرين + ١٨٨٢ وادوارد كيرد + ١٩٠٨ وبرادلى + ١٩٢٤ ومن إليم، ومن هنا كان طبيعيا أن يشتد التصادم فى انجلترا بين هاتين النزعتين إبان القرن التاسع عشر، ويمتد حتى يشغل قرننا الحاضر.

أما فرنسا فإن فلسفتها التى كانت قد افقدت الاصاله فى القرن الثامن عشر، قد بدأت تنمو وتتجدد بعد الدمار الذى ألحقته ثورتها بالقيم الأدبية والاجتماعية بوجه خاص، فنشأت فيها نزعة روحية يزعمها «مين دى بران» + ١٨٢٤ Maine de Biran ونزعة واقعية وضعية بشر بها «أوجيست كونت» + ١٨٥٧ وتقيدنا بالجانب الاخلاقى من الفلسفة يقتضينا أن نهتم بالنزعة الثانية وأن نتبعها عند اتباعها فى القرن العشرين، وأن نغفل النزعة الروحية لأنها لم تثمر — فى القرن التاسع عشر والعشرين — مذهباً أخلاقياً يستحق أن نقف عنده — مع استثناء «جويو» + ١٨٨٨ وهنرى ريجسون + ١٩٤١.

أما ما عرف من اتجاهات أخلاقية فى سائر دول أوروبا وأمريكا فهو مجرد نزعات أخلاقية لم تنهأ لها الاصاله، أو لم تستو مذهب مستقلة بذاتها بحيث توجب أن نقف عندها وأن نؤرخ لها فى هذا الكتاب.

وفى القرن العشرين حركات فكرية تحتل مكان الصدارة من أذهان الكثيرين

(١) لم يشغل وظيفة علمية طوال حياته، وإن كان قد تقدم مرتين على غير جدوى لشغل كرسي الأستاذية فى جلاسجو وأدنبره! والباقيون كانوا أساتذة فى اكسفورد.

من المتعلمين ، وقد اتصلت هذه الحركات بالاخلاق عن قرب أو بعد ، كالماركسية
Marxism والفلسفة العملية البرجماتية Pragmatism والوجودية Existentialism
وغيرها مما تناولنا الكثير منه بالدراسة .

هذه هي أهم تيارات الفكر الاخلاقي في عصورنا الحديثة ، يمكن إجمالها —
تيسيراً للفهم — في تباوين واضحي المعالم ، هما تيار الواقعيين وتيار المثاليين ،
فلنمهد لدراستهما ببيان النزاع الذي ثار بينهما .

الفصل الثاني

النزاع بين الطبيعيين والمثاليين

النزاع بين الطبيعيين والمثاليين في المجال الابستمولوجي - امتداد النزاع الى المجال الأخلاقي - مظاهر النزاع بين الحدسيين والتجريبيين في القرن ١٧ و ١٨ - تجدد النزاع واشتداده في القرن ١٩ و ٢٠ - الثورة على الأخلاق التقليدية

يلاحظ المتتبع لكتب المحدثين والمعاصرين في فلسفة الاخلاق ، أنها تكثر من الحديث أو الإشارة إلى النزاع الذي يقوم بين المثاليين من الحدسيين والعقليين من ناحية ، والواقعيين من الحسيين والتجريبيين من ناحية أخرى ، وفي تاريخنا لمذاهب التفكير الأخلاقي الحديث كثرت الإشارة إلى هذه المذاهب وتعددت في مواضع متناثرة من فصول الأبواب التالية ، وبدا لنا أن القارئ إذا لم يكن ملماً بمجمل هذه التيارات ، تعذر عليه الوقوف على مضمون إشارتنا إلى هذه المذاهب ، ومن أجل هذا آثرنا أن نمقد في مستهل تاريخنا لمذاهب العصور الحديثة فصلاً نجمل فيه مضمون هذه التيارات .

النزاع بين الطبيعيين والمثاليين في المجال الابستمولوجي :

قلنا إن مذاهب الأخلاق امتداد طبيعي لمذاهب أصحابها في المعرفة أو الوجود ، وهذا يقتضي أن نبدأ بشرح مدلول المذاهب السالفة في مجالها الابستمولوجي أولاً ، وقد قام النزاع في مجال المعرفة بين المثاليين من أصحاب المذهب العقلي (والحدسي) والواقعيين من أصحاب المذهب التجريبي (والحسي) وكان مرد النزاع إلى اختلاف الرأي بين الفريقين بصدد مصدر المعرفة الصادقة (أو اليقينية) .

فأصحاب المذهب العقلي Rationalism يرون أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً ، وهو مصدر كل معرفة يقينية تتميز في المذهب العقلي الدجماطيقى بالضرورة والصدق المطلق ، فأحكامها صادقة دواما وبصورة محتومة تتخطى الزمان والمكان ، والظروف والأحوال ، ففي العقل مبادئ فطرية لم تكتسب من خبرة حسية ولا تأمل عقلي ، كبدأ عدم التناقض الذي يقول إن الشيء لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود في آن واحد ، وكالبديهية الرياضية التي تقول إن المساويين لثالث متساويات ، مثل هذه المبادئ العقلية موضوعية ثابتة غير متغيرة فطرية غير مكتسبة ، وهي حقائق واضحة بذاتها Self-evident تدرك بالحدس دفعة واحدة دون مقدمات تسلم إليها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة في كل زمان ومكان .

والحدس عند العقليين — من أمثال ديكارت — مرحلة أولى تليها مرحلة الاستنباط العقلي ، وبه يستخلص الإنسان من شيء يعرفه بالحدس معرفة يقينية نتائجها التي تلزم بالضرورة عنه ، ولكن بين الفلاسفة من غلا في أهمية الحدس وأغفل الاستنباط العقلي ومن ثم جاهر برد المعرفة إلى الحدس مستقلا عن كل تفكير استدلالى أو تجريب حسى ، وأولئك هم أصحاب المذهب الحدسى الخالص . والحدسيون على اتفاق في أن التجربة تزود الإنسان بمعرفة ظنية لا ترقى إلى معرفة علم اليقين .

ولكن اتجه العقليين الحدسيين — أو الحدسيين الخالص — لم يصادف قبولا عند أصحاب المذهب الحسى Sensualism or Sensetionalism والمذهب التجريبي Empiricism فرفضوا القول بوجود أفسكار فطرية يولد الإنسان مزودا بها ولا يتوصل إليها عن طريق التجربة ، وأنكروا وجود المبادئ العقلية البديهية السالفة الذكر ، كما رفضوا هذا الحدس الذى قيل إنه نور فطرى يدرك الحقائق والافسكار البسيطة دفعة واحدة من غير مقدمات ، ورد الحسيون المعرفة في كل

صورها إلى الحس وحده وأنكروا وجود شيء وراءه، ورأى التجريبيون أن التجربة هي المقياس الوحيد الذي يمكن استخدامه للفرقة بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ، ومن ثم رفضوا مع الحسين كل معرفة أولية قبلية à - Priori وقالوا: لا شيء في العقل إلا وقد مر بالحس أولاً (١).

امتداد النزاع إلى المجال الأخلاقي :

وعن هذه التيارات صدرت مذاهب الأخلاق، وإن اتخذ النزاع أروع صورته بين المثاليين من الحدسيين والطبيين من التجريبيين والحسين من فلاسفة الأخلاق، وإذا كان المذهب العقلي في المعرفة يطلق في صورته الدجماطيقية على إرجاع المعرفة إلى الحدس والاستنباط العقلي معاً، فإن المذهب الحدسي في الأخلاق يقال على معنيين، يراد به في معناه الضيق الاتهام الذي يرد أحكامنا الخلقية إلى الضمير باعتباره ملكة لا تقبل تفسيراً، وعن طريقه توضع قوانين الأخلاق، وبهذا المعنى يستبعد من الحدسيين كانط Kant وأسلافه من أمثال كلارك Clarke وولاستون Wollaston لأن كانط قد أقر الحكم الخلقى على أساس من العقل للعمل.

ولكن المذهب في معناه الواسع يشمل جميع الفلاسفة الذين يلتقون عند اعتبار الضمير سلطة عقلية يتييسر فهم أوامرهما بالنظر العقلي، والقول بوجود قوانين ضرورية واضحة بذاتها تقسق مع طبيعة الإنسان العاقلة، ومن ثم لا تهمل الخير وسيلة إلى تحقيق غاية تقوم خارجه (٢).

فالمذهب الحدسي أصلاً يقر الإدراك المباشر الذي لا يفتقر إلى استدلال منطقي

(١) انظر في تفصيل هذا كتابنا أسس الفلسفة طبعة سابقة في الفصل الثالث من الباب الرابع .

(2) Machenzie, op. cit., p. 183 — 4.

ولا تفكير نظري ، ولا تجريبي حسي ، ولكن معناه يتسع عند البعض حتى يسمى بالمذهب الحدسي العقل Conceptual or intellectual intuitionism على نحو ما أشرنا منذ حين ، بل قد يتسع المذهب عند البعض حتى يشمل الإدراك الحسي المباشر الذي لا يكون عن طريق وسيط كما يدرك الإنسان رقعة من الألوان ، ويسمى بالمذهب الحدسي الحسي Sense or perceptive intuitionism - intuitionism وإن كان العلم من الناحية السيكولوجية لا يتم إلا بالإدراك الحسي - والقائلون بهذا يستبعدون من هذا الإدراك المباشر كل العناصر العقلية - ومن هؤلاء أصحاب مذهب الحاسة الخلقية الذي سنعرض له بعد - وفي كل هذه الحالات لا يجوز النظر إلى كل رأي يستند إلى الدليل العقلي على أنه وليد الحدس ، ومن هنا كان الفرق بين الحدس والالهام inspiration (١) .

ولما كان المذهب الحدسي^{العقلي} يستند إلى القول بوجود أفكار فطرية موروثة يعتبرها قبلية أي سابقة على التجربة ، فقد سمي بمذهب الفطرة أو المعاني الفطرية apriorism or nativism وأريد به في الأخلاق الاتجاه الذي يرد قوانين الأخلاق وأحكام الضمير إلى المعرفة الأولية السابقة على التجربة ، ومن ثم قام النزاع بينه وبين المذهب التجريبي Empiricism بشأن الضمير الذي يصدر أحكامه على الأفعال الإنسانية ، فاهتبره أصحاب الفطرة قوة فطرية موروثة لا تدرك إلا عن طريق الحدس ، بينما أرجع أصحاب المذهب التجريبي نشأته إلى التجربة أو إلى التطور التدريجي فيما قال التطوريون من هؤلاء التجريبيين (٢) ، وإذا كان الحدسيون قد أنكروا التجربة أصلاً للضمير وجعلوا القانون الخلقي أولياً واضحاً بذاته مستقلاً عن نتائج الأفعال وأثارها ، فإن النفعيين قد رفضوا القول بوجود قاعدة للسلوك

(١) قارن مادة intuition في قاموس Baldwin's Dictionary of philosophy

وكذلك : Encyclopedia of Religion and Ethics

(2) Kulpe, op. cit., p. 72, 111, 209 & Perry, Approach to Philosophy, p. 169 & Jerusalem, Intro. to Philosophy, p. 258.

يمكن أن تكون مطلقة أو قبلية بديمية ، وجملوا بحك الأخلاقية الوحيد نتائج
الأفعال الإنسانية وآثارها ، فاحقق منها نفعاً أو عاق ضرراً كان خيراً ، وما أنزل
منها ضرراً أو حال دون نفع كان شراً^(١) . وحسبنا هذا التمهيد الموزجيانا لامتداد
النزاع الاستمولوجي إلى نطاق التفكير الأخلاقي .

مظاهر النزاع في القرنين ١٧ و ١٨ :

كان البحث في الواجب أو المنفعة (اللذة) قاعدة للحياة الخلقية مثار جدل بين
مفكرى الأخلاق من قديم الزمان ولكن الخلاف قد بدا واضحاً منذ مطالع
العصور الحديثة بين مدرستين من مدارس التفكير الأخلاقي عند مفكرى الإنجليز ،
هما مدرسة الحدسيين وتسمى أحياناً بالمدرسة العاطفية Sentimental ومدرسة
الاستقرائيين inductive (أو التجريبيين) أو مدرسة النفعيين utilitarian
ومرد الخلاف بينهما إلى أن الحدسيين يردون الخير والشرية إلى طبيعة الأفعال
ويرجعون إدراكها إلى قوة مغروسة في فطر البشر ويرون أن الخير يقترن بالزام
يوجب إتباعه ، والشر يصحبه إلزام يقضى بتجنبه ، وبذلك فصلوا بين خيرية
الأفعال ونتائجها ، وأقاموا الأخلاقية مستقلة عن جزاءاتها ، وقطعوا صلتها
بالنفع والضرر . . . إلى آخر ما أجهلناه فيما سلف ، أما التجريديون أو
النفعيون فقد أنكروا وجود قوة فطرية في نفوس البشر ، وردوا نشأ الخير
والشر إلى التجربة التي وقفت الناس على نوع السلوك الذي يحقق منافعهم أو
يؤكد سعادتهم ، ونوع السلوك الذي يوقع بهم الضرر أو يجلب لهم الشقاء ،
وبذلك علقوا الأخلاقية على جزاءاتها ، وربطوا بينها وبين نتائج الأفعال
دون بواعثها .

(1) Welton, Groundwork of Ethics, p. 110-11

وعلى رأس المدرسة الاستقرائية النفعية في القرن السابع عشر كان توماس هوبز
 فيلسوف الانانية، استخف بالفضيلة النزيهة المجردة عن الهوى، ورد الاخلاقية
 إلى حب الذات، وجاهر بأن الغيرية أنانية مقنعة . . . على نحو ما سنعرف
 بالتفصيل عند عرض مذهبه، وسار في تياره الاناني ماندقفي + ١٧٢٣ الذي
 هاجم الاخلاقية في ظل الانانية، وتابعه في رفض فطرية المبادئ الخلقية «جون
 لوك» الذي أكد نسبية القيم واختلاف الاحكام الخلقية باختلاف
 الزمان والمكان.

وعرف هذا القرن نفسه مذاهب حدسية نشأت رجماً للاتجاه الاستقرائي النفعي
 عند هوبز، وبدأت عند أفلاطوني كمبرج الذين تأثروا بفلسفة ديسكارت الحدسية
 وردوا الخيرية والشرية إلى طبائع الافعال دون نتائجها النافعة أو آثارها الضارة،
 وأرجعوا الاخلاقية إلى الإدراك الحدسي المباشر، وشاركهم في الكثير من وجوه
 هذا التيار الحدسي مفسكرو القرن الثامن عشر، من صمويل كلارك إلى أتباع الحاسة
 الخلقية من أمثال هاتشيسون (دعاة الضمير الذين تزعمهم بطلر)، ونضيف أنصار
 الواجب كما تمثل خارج إنجلترا عند كانط (١).

تجدد النزاع واشتداده في القرن ١٩ و ٢٠: ^{نكسح}
 فإذا قبل القرن التاسع عشر انتقلت المثالية الألمانية إلى إنجلترا وأخذت تغزو
 تفكير أهلها، (وتجدي التجربة النفعية التي شغلت القرن التاسع عشر واستغرقت
 تفكير الكثيرين من دعاة الحدس أنفسهم. وعندئذ تبلور النزاع بين الحدسيين
 والتجريبيين من الأخلاقيين، وحمى وطيسه وتحدد مجاله حين اشترك الفريقان في
 البحث في موضوعين؛ أصل المفاهيم الخلقية والمثل العليا في الاخلاق، ونشأة

(1) Cf. Colins, Butler, ch, II, p. 31 ff

المقاييس التي تقاس بها خيرية الأفعال وشريرتها ، حقيقة إن هذين الموضوعين كانا مثار الاهتمام عند مدارس الأخلاقيين منذ زمن طويل ، ويسكاد مفكرو الإنجليز خاصة أن يشغلوا أنفسهم منذ القرن السابع عشر بالمناقشات التي تلقوها عن أسلافهم في هذا الصدد ، ولكن اشتداد الجدل بشأنها إبان القرن التاسع عشر قد أدى إلى تبلور معالم المدرستين السالفتين .

ويتلخص موقف المدرستين من المشكلتين السالفتين على هذا النحو :

أخذ النفعيون من الواقعيين يتبعون المعاني والمثل الخلقية إلى التجربة مصدرها لها ، وقصدوا بالتجربة الإدراكات الحسية ووجدانات اللذة والألم التي تصحب هذه الإدراكات أو تنشأ عنها ، فذهبوا إلى أن حقائق الشعور الأخلاقي التي تتمثل في معرفة الخير والشر وإدراك الواجب والشعور بالتبعة وتأييب الضمير ونحوه ، تنحدر نشأة هذه الحقائق إلى التجربة مصدرها لها .

أما عن موضوع المقياس أو المستوى أو المعيار Criterion or Standard الذي يستخدم للتمييز بين الخير والشر فيرتد عندهم إلى ما ينشأ عن أفعال الإنسان من وجدانات اللذة والألم ، فالفعل خير متى حقق أو توقع صاحبه أن يحقق نفعاً (أو لذة أو سعادة وكلها عند النفعيين تحمل معنى واحداً) وهو شر متى أدى إلى ضرر أو ألم أو تعاسة ، وهكذا ارتدت مدرسة النفعيين من التجريبيين إلى التجربة الحسية مصدرها لمثلنا العليا وأصلاً لمقاييسنا الأخلاقية ، وقد أدى موقفهم من نشأة المثل الأخلاقية إلى تسميتهم بمدرسة التجريبيين Empirical School كأدى موقفهم من المقاييس الأخلاقية إلى تسميتهم بمدرسة النفعيين .

على أن موقف النفعيين من المشكلتين السالفتين قد عارضته مدرسة من المثاليين الحدسيين الأخلاقيين ، إذ ذهبوا إلى أن للشعور الخلقى عند الإنسان لا يمكن حده

بالتجربة التي ألح في الحديث عنها النفعيون ، فالمعاني والمثل الأخلاقية عندهم روحية في أصلها ، وإن كان في الإمكان استدعاؤها إلى الشعور بتجربة الوقائع التي تطبق عليها ، إننا ندرك المعاني الأخلاقية برؤية مباشرة direct vision أي بحس مباشر وليس بعملية استقراء للوقائع الجزئية كما زعم النفعيون .

فأما المستوى الأخلاقي فهو عندهم مستقل عما يترتب على الفعل الخلقى من سعادة أو تعاسة ، بل ذهبوا إلى أبعد من هذا فقالوا إن المعاني الأخلاقية صادقة صدقاً مطلقاً مستقلة عن وجدانات اللذة والألم .

كاد الجدل في هاتين المشكلتين أن يشغل مفكرى الأخلاق (من الإنجليز خلاصة) إبان القرن الماضي ، وقد انتهى بهما الجدل إلى البحث في مكان الانسان من الكون وطبيعته البشرية من حيث علاقتها بالدور الذي ينبغي أن يقوم به في دنياه ، بالإضافة إلى أن هذا الجدل قد أثار التفكير في صلة الانسان بالطبيعة ، أهو ابنها ووليد أحداثها أم أن له ماهية روحية تخضع للطبيعة نفسها لتأثيرها ؟

الثورة على الأخلاق التقليدية :

إن الخلاف بين المثاليين والطبعيين لا يعدو تفسير المبدأ الأخلاقي وتحليله . ووراء الخلاف يلتقى الأخلاقون جميعاً عند احترام المبدأ الأخلاقي وتقديره ، ومن أجل هذا اتفقت المدرستان المتعارضتان — مدرسة التجريبيين ومدرسة الحدسيين — على احتضان الأخلاق التقليدية ، فثبتت كلتاها القيم المعروفة من صدق وعدل وعنة وإحسان وغير هذا مما تلقوه من تراث السابقين ، وكان الحدسيون أشد من النفعيين حماسة في الدفاع عن هذه الأخلاق التي تسير طبيعة الانسان الروحية وكان خصومهم من النفعيين حريصين على إذعانهم المطاق لهذه

الاخلاق ، يشهد هذا موقف د مل ، Mill من قاعدة المسيح التي أوصى فيها بأن تفعل ما تحب أن يفعله غيرك ، وتحب جارك كما تحب نفسك ، وقد ربط مل بين هذه القاعدة والاخلاق النفعية التي بشر بها . بل جاهر بأن القانون الاخلاقي الذي تلقيناه حق إلى لا محالة ، مع شعوره الملحوظ بنقص القانون الاخلاقي المعروف في عصره ، وضيقة بالقيم الاخلاقية الشائعة في ذلك الوقت ، وتطلعه إلى تعديلها وإزالة النقص الذي يشينها ، ولكنه لم يقصد قط إلى إعادة النظر في تقييم الفضائل والذائل والتمرد على قدسية القيم المألوفة ، بل كان يرى مع غيره من أتباع المدرستين النفعية والحدسية أننا محتاجون إلى إدخال تعديلات على تطبيقات القانون الاخلاقي الكلي على الحالات الجزئية ، ويوضح موقفه بالحديث عن الصدق ، إنه يسلم بأنه مبدأ أخلاقي أسمى ، ولكنه يقترح إباحة الاستثناء من هذا المبدأ الكلي وفاقاً للظروف التي توجب ذلك ، ويحدد مجال هذا الاستثناء ومبرراته مخافة أن يعصف الاستثناء بالقانون الكلي ، فيرتد بالاستثناء إلى مبدأ المنفعة الذي كان عنده محك خيرية الافعال وشريتها ، ففي ضوء هذا المبدأ قد يباح الكذب أحيانا ، بشرط ألا يؤثر ذلك على قدسية المبدأ في تصور الناس ، (فإذا استفسر المريض المشرف على الموت عن حالة جاز لطبيبه أن يطمئنه وهو يعلم أن حال المريض يكذبه ، ليس في هذا النوع من الكذب إضرار بمصلحة أحد ، ولا إساءة لقدسية مبدأ الصدق في عقول الناس على نحو ما تصور كانط وأشياعه) .

وهكذا نلاحظ أن مل قد استغل مبدأ المنفعة في تأكيد مبادئ الاخلاق وقيمتها المألوفة ، ومن ثم بقيت العفة والعدل والاحسان ونحوه موضع تقدير وتقديس باعتبارها - في نظر مل - نتائج نشأت عن خيرات الجنس البشري وثبتت بالاستقراء نفعا للإنسان ، وبهذا نقول إن الخلاف بين النفعيين والحدسيين

في تصور المثل العليا وفهم المقاييس الاخلاقية لم يمنع من اتفاق المعسكرين على تقديس القيم التقليدية في الاخلاق ، ولم يحاول أحد منهم أن يحدث تغييراً أساسياً في فحوى الاخلاقية كما تصورها الرأي العام ، ولهذا كانت المناقشات التي دارت بينها مطبوعة بطابع أكاديمي يكاد لا يؤثر على سلوك الانسان العملي ، على غير ما ترى في الجدل الذي يقوم بين الاخلاقيين في عصرنا الحاضر ، اذ تجلوز الجدل الاخلاقي — عند البعض — نطاقه الاكاديمي الصرف وتخطى البحث في أصل القيم ومقاييسها الاقصى الى البحث في القانون الاخلاقي التقليدي ، واعادة النظر في مقاييس الخير والشرية ، وقد سبقت الى غزو هذا الميدان أواخر القرن القرن الماضي مدرسة جريئة من مفكري الاخلاق أثارت باتجاهها الجديد انتباه المفكرين ، كان أكبر أتباعها وأجزأهم جميعاً فردريك نيتشه + Nietzsche الذي ساهم بنصيب ملحوظ في توجيه الفكر الاوربي الحديث (١).

هذا الاتجاه الجديد ليس أكاديمياً صرفاً بحيث يقتصر تأثيره على المتفلسفة من أتباعه ، بل خضع لتأثيره الرجل العادي في سلوكه العملي ومشاكله ، وقد أقر الاتجاه نسفيه الخير والشر واتصل بنظرية علمية في التقدم هي نظرية التطور ، وقد جاهر نيتشه بضرورة اعادة النظر في القانون الاخلاقي ، وانتهى فعلاً الى قلب صورته في أذهان الناس ؛ فقال ان القيم التي تعارف عليها الناس من قديم الزمان تمثل أخلاق العبيد ، وأما ما سماه الناس بالذائل فيمثل أخلاق الصفوة من السادة والنبلاء ... وعندئذ استقرت الاخلاقية على الانانية وتوكيد الذات على النحو الذي سنراه في الفصل الذي سنعمده على نظرية التطور في الاخلاق .

واستمر النزاع قائماً بين المدرستين حتى اذا أقبل القرن العشرون سيطرت المثالية

(1) Sorley, Introduction to Ethics, p. 1—14

المحدثة على التفكير الانجليزى حتى أراحت النزعة التجريبية وأخففت صوتها ،
وهذا ما سنراه واضحا فى فصول الباب الاخير .

حسبنا هذا بيانا للنزاع الذى فصل بين الحدسيين والتجريبيين فى الفلسفة
الانجليزية بوجه خاص ، وقد توخينا أن نسجله فى مستهل حديثنا عن تاريخ
المذاهب الخلقية فى المصور الحديثة ، عسى أن يلقى على هذه المذاهب ضوا
يساعد على فهمها .

فى مصادر الفصل :

إلى جانب ما ورد فى هوامش الفصل وما ذكر من المصادر العامة فى آخر
الكتاب يمكن الرجوع إلى مصادر الحدس الأولى التالية :

عن مذهب الحدس القديم :

Shaftesbury, Characteristics

Bishop Butler, Sermons, 1726.

Dissertation on Virtue, 1729.

(both in Author's Analogy & Sermons)

F. Hutcheson, System of moral philosophy, 1755 .

T. Fowler, Shaftesbury & Hutcheson, 1883 .

عن مذهب الحدس المتقدم :

J. Mc. Cosh, The intuitions of mind, 1896.

R Price, Review of the principal & difficulties in morale, 1787

Th. Reid. Outlines of moral philosophy, 1793.

D. Stewart, Outlines of moral philosophy 1793.

W. Whewell, Elements of morality, 1848.

H. Calderwood, Hand book of moral philosophy 1872

J.Martineau, Types of ethical theory 2vols. 1885.

N. Porter The Elements of moral Science 1885

Luther J. Binkley, Contemporary ethical theories (ف ١)

أما عن مصادر مذاهب التجريبيين من لذين ونفعيين فليرجع القارئ
إلى مصادر كتابنا مذهب المنفعة العامة (آخر الفصل الثاني من الباب الخامس).

اتجاه الطبيعيين في فلسفة الأخلاق

عرضنا في الباب السالف بفصليه أهم تيارات التفكير الاخلاقي ومظاهر النزاع بين بعضها والبعض الآخر، وزيد أن نقف في هذا الباب عند مدارس الاتجاه الواقعي في فلسفة الاخلاق، وينصب الباب في ستة فصول، نتناول في أولها مذهب المنفعة الفردية عند رواده الأول، ونتبع في ثانيها تطوره من مذهب فردى إلى مذهب في المنفعة العامة إبان القرن التاسع عشر بوجه خاص، ونعقب في الفصل الثالث بالحديث عن تطوره عند مدرسة التطوريين من النفعيين، ثم نترك هذه التجريدية البريطانية إلى الحديث في الفصل الرابع عن موقف الوضعية الفرنسية الاجتماعية من المشكلة الاخلاقية، ثم نعقب في فصل خامس عن الاخلاق في الفلسفة العملية (البرجمانية) في أمريكا، ونختتم الباب بفصل سادس نعرض فيه لدراسة القيم الاخلاقية في التفكير الاشتراكي — كما يبدو في الماركسية من ناحية وفي تطبيقات اشتراكيتنا العربية من ناحية أخرى.

فإذا فرغنا من تأريخ الاتجاه الواقعي على هذا النحو، عقبنا في الباب التالي بدراسة الاتجاه المثالي كما يتمثل في مدارس الحدسيين والعقليين منهم.

الفصل الأول

مذهب المنفعة الفردية

عند توماس هوبز وأشياعه

ونشأة المدرسة الواقعية في القرن السابع عشر

تمهيد - مذهب هوبز في الأخلاق - تعقيب - النزعة التجريبية
في الأخلاق بعد هوبز

تمهيد :

شهد القرن السابع عشر ميلاد مذهب سياسي كان النبع الذي صدرت عنه اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة في مرحلتها الأولى، ذلك هو مذهب توماس هوبز + Th. Hobbes ١٦٧٩ وقد وضع مذهبه ليفلسف به أحوال بلاده ، ويدافع به عن وضع ترتب على ثورة أهلية أطاحت بالملك وسلطانه ، فتصدى معاصروه وخلفاؤه من مفكرى الأخلاق جيلين لمناقشته وبيان تماثته ، وكانت هذه الردود أساس الفلسفة الخلقية الحديثة عند الإنجليز بوجه خاص ، وكان مذهب هوبز بدء المدرسة الاستقرائية التجريبية من ناحية ، ومصدر النزاع الذي ثار بينها وبين مدرسة الحدسيين من ناحية أخرى ، ومن هنا جاءت قيمته .

وكتاب الإنجليز يعدون فرنسيس بيكون + F. Bacon ١٦٢٦ حلقة اتصال بين الفكر الوسيط والفكر الحديث ، ولكن بيكون قد استفاد جهوده في وضع أسس المنهج التجريبي الحديث ؛ ولم ينشئ مذهباً أخلاقياً مستقلاً ، وإن كان قد قدم لنا في كتابه " تقدم المعرفة Advancement of Learning " موجزاً

في الفلسفة الخلقية ضمنه الكثير من وجوه النقد النزيه ، مقرونة بأفكار لها قيمتها في مجال الاخلاق ، وقنع بعد هذا بأن يقترح دراسة الفلسفة الخلقية دراسة مستقلة ، ومن أجل هذا لم يؤثر موجزه السالف الذكر في مجرى التفكير الاخلاقي الذي بدأ عند المحدثين من الإنجليز مستقلا من اللاهوت والوحي الإلهي مما ، وقد تشمل في الاتجاه الحديث في مذهب توماس هوبز ومن تصدوا لتفنيده .

وتأثر هوبز بما كان يقال عن « قوانين الطبيعة » في عصره ، قيل إن الناس قد توصلوا بطبيعتهم ومن غير استرشاد بوحى إلهي أو غيره — إلى قوانين تحرم تبادل الضرر ، وتمنح الآباء سلطة على أبنائهم ، وتلزم الزوجات بالوفاء لازواجهن وتوجب على كل فرد أن يتقيد بالعهد ويحترم المواعيد بغير ضغط أو إكراه ... وجاء « جروتوس » + 1640 Grotius واضع أساس القانون الدولي فاستخدم القوانين الطبيعية في تقرير الحقوق والواجبات الدولية ، وشرح في كتاب يمثل روح عصره عن « قانون الحرب والسلم » مبادئ القانون الطبيعي التي يمكن تطبيقها على العلاقات الدولية ، وأثار كتابه مشكلات بدت في هذه الاسئلة .

ما السبب الاقصي الذي يدعو الإنسان إلى هذه القوانين ؟ وفيم تتفق هذه القوانين مع طبيعة الإنسان العقلية والاجتماعية ؟ وإلى أي حد وبأي معنى تعتبر طبيعة الإنسان اجتماعية ؟ وتصدى للرد على هذه الاسئلة توماس هوبز ، وجاء رده نقطة بدء صدرت عنها الفلسفة الخلقية عند المحدثين من الإنجليز ا .

مذهب هوبز في الاخلاق :

اعتنق هوبز النزعة المادية ففسر العالم وأحداثه بالمادة وحدها ، واستبعد الروح ولواحقها وأنكر وجود النفس مستقلة عن الجسم ، ورد العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ، وأرجع هذين إلى الدورة الدموية ، وبهذا رد سلوك

الإنسان إلى حركات في جسمه تنشأ عن مؤثرات خارجية ، وصرح بأن الشهوة أو الرغبة ترمى دائماً إلى تحقيق لذة أو تفادى ألم ، وجاهر بأن جميع الدوافع الانسانية تهدف إلى حب الذات ، ولهذا ذهب في نظريته في السيكولوجيا الأخلاقية إلى أن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته ، أو إلى هذا التقادى في حفظ الحياة تمادياً يشعر به وكأنه لذة ، ولم يقتنع برد سلوك الإنسان إلى اللذة والألم بل أرجعها إلى التماس الأمن وحب البقاء ، ومتى تحقق هذا كانت اللذة وإلا كان الألم ، والتماس الأمن وحفظ الحياة يقتربان بالرغبة في القوة أداة لتحقيق هذا الغرض .

وإذا كان متأخرو علماء اللاهوت في الغرب المسيحي قد ردوا أخلاقية الأفعال الانسانية إلى إرادة الله — بأوامره ونواهيه — كما فعل أهل السنة في الاسلام — وهذا هو مذهب الإطلاق اللاهوتي، فإن هوبز قد نقل سلطة الله إلى الملك المستبد الطاغية فرد إلى حكمه أخلاقية الأفعال الانسانية — وهذا هو مذهب الإطلاق السياسي^(١) .

ولا يميز هوبز^(٢) بين طلب اللذة الفطرية — وهو حالة سيكولوجية واقعية — وطلب اللذة الذي يقصد إليه الإنسان واعياً — كتعبير عما ينبغي أن يكون ، ويرد جميع الانفعالات التي يبدو في وضوح أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ، فإشفاق الإنسان على مصاب أو منكوب مرده إلى تصور المصيبة وقد نزلات بالمشفق الرحيم ، وفعل الخير مرجعه إلى الشعور بلذة الزهو التي تنشأ عن إعجاب الناس بفاعل الخير ! والاخلاص في أداء الواجب مرده إلى ما توقعه من وراء ذلك من مغائم ، والإعجاب بالجمال إعجاباً يبدو مجرداً عن الهوى ،

(١) أنظر : «تعقيب» على أفلاطوني كمبردج — آخر الفصل الأول من

الباب السادس .

(2) Cf. H. Sidgwick op. cit., p. 163 ff.

ليس في حقيقة أمره إلا مجرد لذة متوقعة ، وليست الغيرية إلا أنانية مقنعة ! وإذا فات الناس التماس اللذة الحاضرة رغبوا في كسب القوة أداة لنيل لذة مقبلة ، فيشعرون ببهجة مردها إلى مزاوله القوة التي تغريهم بما نسميه فعلاً خيراً .

وإذا أنعمنا النظر في ميول الناس الاجتماعية المصحوبة بالتفاخر والتباهي لاحظنا أنها إما أن تنحل إلى رغبة في تحقيق منفعة شخصية ينالها المرء من الآخرين أو عن طريقهم ، وإما أن ترتد إلى رغبة في اكتساب الشهرة ، فكل تشارك اجتماعي يقصد إلى اقتناص منفعة أو يرمى إلى اكتساب مجد ، وهكذا أبعد المشاعر — فيما يقول ماكتوش Mackintosh — عن خريطة الطبيعة البشرية وحول مذهب أرسطوبس وأبيقور من طلب السلوك اللاذ إلى التماس السلوك النافع (١) .

وهذا يبدو الإنسان في مذهب هوبز أنانياً بفطرته ، ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ، وفي تصرفاته ما يشهد بحقيقة رأيه في أقرانه ، فهو فيما يقول هوبز « إذا هم برحلة سلح نفسه ، وإذا أسلم للنوم عينيه أغلق أبوابه ، وحتى إذا استقر في بيته أقفل دواليبه ، وهو يفعل هذا كله مع علمه بأن هناك قوانين وضعت لحمايته وحراساً مزودين بالسلاح ليثأروا من كل من يريد إيذاؤه ... ، هكذا بدا الإنسان عنده ذنباً لأخيه الإنسان ، لا يتردد القوي في الاعتداء على الضعيف واغتصاب ما يملك ، فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة والدهاء حتى يبلغ مأربه ، كان هذا حال الإنسان هجياً ولم يزل هذا حاله متمديناً ، فإن المدنية لم تفعل أكثر من أنها حجبت العدوان بستر من الأدب ، وأحلت التهمة أو القصاص — في ظل القانون مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفظاظة !

وهذا يتكفل بتحديد القاعدة التي ينبغي أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها ،

(١) انظر مقدمة Collins لكتابه عن بطلر Butler

إن الإنسان أناني بطبعه ، نافر بفطرته من الاجتماع بغيره ، متطلع إلى طلب الأمان يهدف بتصرفاته إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته ، هذه هي حياته الواقعية ، وهذا هو في نفس الوقت ما ينبغي أن تكون عليه حياته ، فإن غاية الأفعال الإنسانية تحددها طبيعة الإنسان ولا يملئها عقله ، وحسب العقل أن يرشده إلى الأساليب التي تقوده إلى تحقيق غاياته في حفظ حياته وتحقيق لذاته ، فإذا سألنا : لماذا يقتضي منطق العقل أن يلتزم كل فرد قواعد السلوك الاجتماعي التي جرت العادة باعتبارها أخلاقية ، كان جواب هوبز حاضراً ، وهو أن هذا السلوك يقود في حكم العقل إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته ، وقد قال بهذا القورينائية والابيقورية من قبل ، ولكن الجديد في مذهب هوبز هو أن قواعد الأخلاق لا تنمشى مع حكم العقل إلا متى ألزمت بها جميع الناس — وهم الذين تتحكم الانانية في تصرفاتهم ، فكيف تطمن إلى حرصهم على التزام قواعد الأخلاق ؟ يرى هوبز ألا مناص من تدخل الحكومة لكفالة النظام ، إذ ليس من العقل أن أسبق إلى الوفاء بنصبي في عقد ما ، متى ساورني شك في أن الطرف الآخر قد لا يقوم بتعهداته بعد ذلك ، وهذا الشك أو سوء الظن لا يتيسر استبعاده إلا في مجتمع يعاقب فيه من ينكث بتعهداته أو يراوغ في الوفاء بالتزاماته ، ويكون هذا عن طريق سلطة عامة قد تستخدم قوة الأفراد وأساليبهم لتفرض عليهم جميعاً مراعاة القواعد التي تكشف مصلحتهم العامة .

ويرى هوبز أن قوانين الطبيعة الأزلية التي لا تختمل التغير تجملها هذه القاعدة البسيطة ، لاتعامل أحداً بما لا تحب أن يعاملك به أحد ، وهذه القاعدة تقتضي فرض العدالة والبر بالعمود والرضا بالاجتماع بالآخرين والعفو عن الأخطاء على قدر ما تسمح حالة الأمن ، كما تقتضي تحريم السب والتحقير والزهو والغطرسة ونحو ذلك ، وإذا كان الإنسان غير ملزم باتباع هذه القواعد

فإنه مطالب — ككائن ناطق — بأن يرغب فيها ويقصد إلى تحقيقها ،
لأنها طريقنا إلى السلام الذى ينبغى أن يثبته الانسان فى كل ما يتصل بعلاقاته
مع أقرانه .

ويصرح هوبز بأن بما يعوق الطبيعة عن تحقيق غايتها فى المحافظة على الذات أن
يقوم الفرد وحده دون غيره بطاعة مبادئ الاخلاق لصالح الآخرين ، أو برفض
التزام هذه القواعد متى اطمأن كل الاعضاء إلى أن الآخرين سيعملون بها ، وهو
بهذا « لا ياتمس السلام بل ينشأ الحرب » .

والمجتمع عنده نوعان : مجتمع فطرى يمثل حياة الناس قبل أن تنشأ بينهم
حكومة ، والحياة فى مثل هذا المجتمع لا تقوم على قيود أو زواجر أخلاقية ، وفيها
يشيع بين الناس خوف متبادل له ما يهره ، لأن لكل واحد منهم حقاً « حتى فى
جسم غيره » ، حفظاً لحياته ، « ولا مكان — فى مثل هذا المجتمع — لحق أو باطل ،
لعدل أو ظلم . ومن أجل هذا كانت حالة حرب يتحفز فيها كل فرد للاعتداء على
جاره ، ومن هنا كانت حياة الناس تسودها التعاسة ، واقتضى حب الذات القائم
على حكم العقل أن يحاول الانسان الهرب منها إلى حياة السلم الذى يتبها فى ظل
دولة منظمة ، فيخرج من حياة تحكمها شريعة الغابة إلى حياة يسودها النظام الذى
تفرضه سلطة واعية مستنيرة .

وهذا هو المجتمع المنظم الذى تختفى فيه الحياة التى تجري بمقتضى الغرائز ليأخذ
مكانها سلوك مذهب كفيل بتحقيق البقاء وإقرار الامن وإشاعة الطمأنينة وينشأ
هذا المجتمع أو هذه الدولة إما عن « نظام » يقوم باتفاق الرعايا بعضهم مع بعض على طاعة
فرد معين يتولى حكمهم ، أو مجلس يقوم مقام هذا الحاكم ، وإما ان تنشأ هذه
الدولة « بالاحتساب » عن طريق القوة التى تؤدى إلى استسلام المغلوبين للظافر من
غير قيد ولا شرط ، وفى كلتا الحالتين يجب أن تكون سلطة الحاكم مطلقة لا تخضع

نزاعاً ، ويكون الحاكم نفسه مقيداً بقانون الطبيعة في سعيه لتحقيق الخير لشعبه ، وهو خير لا ينفصل عن خيره الخاص ، وهو مسئول أمام الله وحده عن أداء هذا الواجب ، وأوامره هي المقياس الذي يميز بين الصواب والخطأ في سلوك رعاياه ومن واجب كل فرد أن يقوم بطاعته متى نهض بحمايته ولم يلحق بشخصه أذى خطيراً ، لأن وضع أوامره موضع الجدل أول خطوة مؤدية إلى الفوضى ، وهذا هو الخطر الوحيد الفادح الذي يفوق كل ما في التشريع والادارة من نقائص جزئية.

★ وهكذا انتهى هوبز إلى القول بأن نداء الضمير الفردى في أصله مدعاة للفوضى بل اعتبره أكبر خطر يهدد خير الجماعة ، وزاد فرداً خيرية والشرية إلى الدولة ممثلة في حاكمها المستبد الذي جمع في يده كل السلطات .

يقول « سدجويك » ، إن في مذهب هوبز أصالة وقوة واتساقاً واضحاً ، ومن هنا كان تأثيره في المذاهب التي أعقبته ، فالجهود التي بذلها المفكرون خلال جيلين لاقامة الاخلاق على أسس فلسفية ، تكاد تتخذ صورة ردود على مذهب هوبز وتفنيد لأصوله ، وهذا المذهب ينشطر بطبيعته — ومن وجهة النظر الاخلاقية شطرين ، تربطهما مبادئ هوبز السياسية وتؤلف منهما كلا متسقاً ، وإلا لما تحتم أن يكونا على اتصال ، فالأساس النظري الذي قام عليه المذهب هو مبدأ الاثارة ومؤداه أن من الطبيعي ومن ثم يكون من المعقول ألا يقصد كل فرد من وراء سلوكه إلا حفظ حياته وتحقيق لذاته (منافع) . وهذا الرأي نفسه يهمل الاخلاق الاجتماعية معتمدة كل الاعتماد على القوانين والنظم الوضعية ، وبهذا أكد مذهب هوبز نسبيته الخيرية والشر بمعنى مزدوج ، فهما من ناحية غرض الرغبة والنفوذ على التعاقب ، ثم إن مرجعتهما — من ناحية أخرى — إلى الحاكم ومن ثم يتغيران بتغير الحكم ويختلفان باختلاف ظروف كل منهم ، وهذا الوجه الأخير من وجوه

المذهب هو الذي كان في بداية الأمر موضع حملات الجليل الأول من المفكرين الذين تصدوا لمناقشة مذهب هوبز ، وسنرى أنهم انتهوا إلى تفسيرات شتى مضادة كلها لتفسير هوبز .

هكذا بدا الإنسان في مذهب هوبز همجياً شريراً بفطرته غير مدني بطبعه، أناثياً يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، نفوراً من الاجتماع بغيره من الناس، ولكن مصلحته الشخصية قد اقتضته أن يتخلى عن جزء من حريته ليحقق لنفسه مصالح أخرى يكفلها اجتماعه بغيره من أقرانه ، ومن ضرورات الاجتماع التهادن والتعاون والسلام ، وهكذا كان العقد الاجتماعي عنده ، مرجعه إلى أن الإنسان شرير بطبعه أناثي بفطرته ، ولكن أناثيته تحمله على أن يضحي بغير عاجل في سبيل خير آجل يسكبه ، ولا سبيل إلى احترام هذا التعاقد إلا بفرض عقوبات يقوم على تنفيذها حاكم مستبد مطلق تجتمع في يده كل السلطات ، ويخضع والامر به جميع المواطنين .

هذا ولا يقتصر مذهب الاطلاق السياسي على سلطان الملك المستبد في فلسفة هوبز وإنما يتجاوز ذلك إلى كل دكتاتور طاغية يفرض القيم التي يراها على رعاياه ، ويسومهم العذاب إن خرجوا على طاعة ! في الاتجاه تتوقف أخلاقية الأفعال على سيطرة الدكتاتور وهيئاته .

تعقيب :

كان هوبز معلماً للأمير الذي اعتلى عرش إنجلترا باسم شارل الثاني (١) ، وكان

(١) تمسك شارل الأول (١٦٢٥ - ١٦٤٩) بنظرية التفويض الإلهي وحق تقرير الضرائب دون موافقة البرلمان ، ولكن البيوريتان رفضوا ذلك ، وتمرد البرلمان على الملك عام ١٦٤٢ ، ونشبت حرب أهلية انتهت بهزيمة تشارل واعدامه عام ١٦٤٩ . وأصبحت إنجلترا شبه جمهورية عسكرية ، ولكن الشعب قد استدعى ابنه شارل الثاني وولاه العرش عام ١٦٦٠ م .

الشعب بقيادة « أوليفر كرومويل » يحارب حق الملك المقدس في خلافة الله على أرضه ودكت الثورة عرش الملكية وأقامت مكانها جمهورية يرأسها كرومويل ، فلاذ الكثيرون من أتباع الملكية فراراً ، ولجأ هوبز إلى فرنسا حيث وضع كتابه «التنين» The Leviathan — إشارة إلى ما يجب أن يكون للدولة من نفوذ شامل واسع وضمن كتابه فلسفته السياسية التي انتصر فيها للملكية المطلقة ، وسلب فيها أفراد الشعب حرياتهم ، فرفض الاعتراف بأن الملكية أمانة إلهية لا يرقى إليها الشك — وأثار بهذا سنخط أنصار الملكية — ورآها ضرورية اجتماعية لا مفر منها لكل مجتمع يطمع في حياة الأمن والاستقرار ، ولهذا أقامها على الاستبداد المطلق ، وبهذا كله فلسف أحوال بلاده وعالج اضطرابها بمذهبه السياسي الأخلاقي ، ومن أجل هذا كانت قيمة مذهبه في رأينا تاريخية أكثر منها علمية — على غير ما ذهب سيد جويك فيما عرفنا من قبل .

وربما صح القول بأن نزعة الدكتاتورية قد أثرت في الدول التي أقامت الحكم على الاستبداد كالألمانيا وإيطاليا — ولسكنها لم تؤثر فيما نعتقد في توجيه السياسة الإنجليزية ، فقد وضع هوبز فلسفته بعد أن قضى الشعب الإنجليزي على الحكم المطلق قضاء لم يبعث بعده أبداً ، وقد علق كرومويل رأس شارل على باب البرلمان بل من بلاده سارت الديمقراطية إلى أوروبا كلها ، وإن جاز القول — مع هذا — بأن فلسفته قد أثرت في الحكّمين للنزعة الفردية التي كانت قوام الفلسفة النفعية في إنجلترا إبان القرن التاسع عشر على نحو ما سنعرّف عندما نعرض لمذهب المنفعة العامة في ذلك القرن .

يبرر هوبز قيام الحكم الاستبدادي المطلق بحيوانية الإنسان التي لم تنجح المدينة في القضاء عليها ، لو صح هذا لانتفت فائدة التربية ولما كان للدين قيمة ، إن الإنسان لم تتمتع بحيوانيته من أن يرقى ، ويفرق بعقله بين واقعه وبين ما ينبغي أن يكون ،

لأنه السكان الوحيد الذى ينفذ مثلاً أعلى يهتدى به ، فتمسكه بالمبدأ الخلقى لا يتحتم أن يحى عن قهر حاكم أو ضغط قانون ، وحسبه تربيته . . ثم إن استعداداته الفطرية لاهى خير ولا شر ، ولكن يمكن توجيهها إلى الخير أو إلى الشر ، من هنا جاءت قيمة التربية .

ويشير بعض الباحثين الشك فى مكان الانانية من مذهب هوبز ، يقول «روبرتسون» إن سعادة الإنسان فى مذهبه هى الباعث الوحيد على سلوكه ، والسعادة لا تقوم فى راحة العقل القانع بل تقوم فى اتصال الأمان عند الإنسان بحيث لا تتحقق له رغبة حتى تنشأ عنده رغبة أخرى ، وبهذا يتلاشى التوحيد بين السعادة واللذة (١) . ويقول أيضاً إن هوبز قد انتهى آخر أمره إلى الاعتراف بقانون العقل الذى يكفل صالح المجموع ، ومع أن أفعال الناس تختلف بالضرورة باختلاف ظروفهم ، إلا أن قوانين الطبيعة عنده ثابتة أبدية ، فإن الظلم والكنود والغطرسة ونحوها لا يمكن تبريرها أمام محكمة الضمير ، لأنها تسلم إلى النزاع والحرب ، ولا يمكن أن تكون الحرب أداة لحفظ الحياة وأن يكون السلام وسيلة لفنائها (٢) .

ولكننا نلاحظ — مع هذا — أن الانانية تحتل فى فلسفة هوبز مكاناً بارزاً ، فسلوك الفرد يستهدف الأمن وحفظ البقاء ، وتحقيق هذا كفيل بتحقيق اللذة ، والإنسان أنانى بفطرته ، ومصالحته الشخصية هى التى دعتة للتغلب على نفوره الطبيعى من الاجتماع خيره من الناس ، والعقد الاجتماعى عنده يقوم على الأثرة الخالصة إلى آخر ما عرفناه من قبل .

وسنرى عند الحديث على مذهب أفلاطونى كبرديج (فى الفصل الأول من الباب السادس) كيف أبطلوا مذهب هوبز (وهو مذهب الاطلاق السياسى)

(1) Robertson, Hobbes, p.136

(2) ibid, p. 142

إلى جانب تنفيذهم لمذهب متأخرى علماء اللاهوت في الغرب المسيحي (وهو مذهب الاطلاق اللاهوتي) .

ومع هذا فإن أكبر فضل لهذا المذهب أنه أثار مشكلات أخلاقية شغلت تفكير معاصريه وخلفائه من الأخلاقيين ، وانتهت مناقشتهم لمقومات مذهبه إلى إقامة الفلسفة الخلقية الحديثة في إنجلترا بوجه خاص ، وسنرى بعد قليل كيف كان هوبز نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات هذه الفلسفة خلال جيلين .

النزعة التجريبية بعد هوبز :

وإلى جانب هؤلاء الذين تصدوا لتنفيذ مذهبه وهدم مقوماته ، وجدت طائفة من المفكرين تأثرت به تأثراً ملحوظاً . وكان في مقدمة هؤلاء برنارد ماندفي + ١٧٣٣ Mandeville الذي قيل — لمجرد أنه غالف العقليين في تفسير القيم الأخلاقية وتحليلها — إنه نظر إلى الطبيعة البشرية أحسن نظرة عرفها تاريخ الأخلاق ، فاعتبر الأخلاقية مكيدة خبيثة دبرها الحكام لإفناع الناس بإثارة المصاحبة الشخصية ، وفسر الفضيلة بأنها ظمأ إلى الثناء ، متجاهلاً رأى بطلر ومن ذهب مذهبه عن قالوا إن الثناء الذي يخلفه الناس على الفضيلة بإرادتهم هو الدليل على أنها حق ، وأثر هوبز في بعض مفكرى الألمان تأثيراً بالغاً ، وكان في مقدمة من تأثروا به وتابعوه كيرشمان + ١٨٨٤

J. K. Kirchman

وأهم من هذا أن هوبز كان بدراسته الواقعية الحسية رائد المذهب التجريبي الاستقرائي في الأخلاق ، وهو كما قلنا امتداد للمذهب التجريبي في نظرية المعرفة ، فمن الخير أن نقول كلمة عن أكبر أعلام التجريبية في القرن السابع عشر: جون لوك يحسن بنا قبل أن نتحدث عن تجريبية لوك في مجال الأخلاق أن نشير إلى معارضته لوميله توماس هوبز في تفكيره السياسي والتأنيج التي نجمت عنه ، إذ أنكر لوك دكتاتوريته السياسية ، وما ترتب عليها من رد التشريع إلى الحاكم المطلق ، وانصر

لحرية الشعب وحقه في الثورة على ملوكه متى قصرُوا في خدمته أو أوقمُوا به ضرراً، وأنكر تصورهِ للمجتمع الفطري وشمجته، وأرجع سلوكه إلى القانون الطبيعي الذي يكفل رعاية الحقوق ويضمن قيام التعاون بين أفراد الشعب، وجعل التشريع من حق البرلمان الذي يمثل الشعب ... ومع هذه الوجوه من الخلاف اتفق لوك مع هوبز في إنكار الفطرة أساساً للأخلاق، وإقرار الأنانية والمصلحة الفردية باعتماداً على الأفعال الإنسانية، وتوكيد الفردية أساساً لقيام الدولة المنوطة بحماية الفرد وصيانة حريته وممتلكاته، ورفض القول بموضوعية الأحكام الخلقية وثبات القيم مع تغير الزمان والمكان، وأرجع المثل العليا إلى التجربة دون العقل ... وكانت فلسفته الاستمولوجية والأخلاقية رجماً لفلسفة ديكارت، ذلك أن ديكارت قد أنشأ المذهب العقلي الذي رد المعرفة الحقيقية إلى العقل، وأكد وجود أفكار فطرية ومبادئ عامة لانجى اكتساباً، وبعد مئات ديكارت بضع عشرات من السنين وضع «جون لوك» نظريته التجريبية في المعرفة، وبه رفض القول بالأفكار والمبادئ الفطرية وأرجع كل أفكارنا إلى التجربة، «إذ ليس في العقل شئ إلا وقد سبق وجوده في الحس أولاً». وصرح بأن الأطفال والمعتوهين والهمج لا يعرفون هذه الأفكار والمبادئ الفطرية المزعومة، ومدنطاق نظريته الاستمولوجية حتى شملت الأخلاق، فرفض القول بوجود قواعد عملية للسلوك ترجع إلى فطرة العقل، وأنكر وجود أحكام خلقية عامة يلتقى عندها الناس في كل زمان ومكان، فالناس مختلفون في أحكامهم الخلقية على الفعل الواحد، يشهد بهذا ما نراه من خلاف بين الهمج والمتدينين، أو بين المجرمين ومن يخضعون لقوانين الدولة ومقتضيات الحياة الاجتماعية، هذا إلى أن الكثيرين من الناصر يهصون مبادئ الأخلاق في غير مشقة ولا عناء، وهذا يتنافى مع الزعم الذي يجعلها فطرية موروثة فإذا اتفقت أفعالهم مع هذه المبادئ كان مرد الاتفاق في أكثر الحالات إلى بواعث غير أخلاقية، فمن الخطأ أن نقول بعد هذا بفطرية هذه المبادئ. أو نزع مع

العقليين أنها واضحة بذاتها ولا تختمل برهاناً ، فإنها — فيما يقول لوك — لا تستقيم
بغير بحث وتمحيص وتدليل (1) .

واعتقد فوق هذا أن عواطفنا الأخلاقية قد نشأت بالتربية وصدرت عن
العرف وهو أقوى من الطبيعة ، بل رأى أن من أظهر عوامل إيجادها تداعى
المعاني ، فليس الخير والشر إلا اللذة والألم ، أو هما شيهتان بهذا الذى يحدث لنا
لذة أو يوقع بنا ألماً ، وإن قيل إن هذين يقرنان بالفعل الإنسانى كنتيجة له تحمل
الجزاء أو العقاب الذى يفرضه القانون الإلهى أو يوجبه قانون الدولة أو يحتّمه
الرأى العام ، وخيرية الفعل أو شرّيته إنما تقاس بأحد هذه المقاييس أو بها معاً ،
وآخرها أقواها فى هذا الصدد .

هكذا نشأت النزعة التجريبية empiricism فى الأخلاق إبان القرن السابع
عشر ، وسرى كيف تطورت حتى بلغت أوجها فى مذهب المنفعة العامة والنفعية
التطورية عند الإنجليز ثم فى فلسفة الوضعيين من الفرنسيين بوجه خاص ، وكيف
اتصلت جهود أهلها طوال القرن العشرين فى الفلسفة العملية البرجماتية عند الأمريكان ،
وكان أخص ما يميزها إرجاع الأخلاقية إلى التجربة ، وتعليقها على نتائج الأفعال
وآثارها ، ورد الخير والشرية إلى وجدان اللذة والألم والمنفعة والضرر ، والقول
بذاتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم وتغيرها بتغير الزمان والمكان .

(1) Cf. Locke's Treatise on Human Understanding p. 23 &
Bonar's Moral Sense, p. 18—21 & kulpe. p. 210.

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر في هوامش الفصل من مصادر يمكن الرجوع إلى :

Hobbes, (1) The Elements of Law, moral & political, 1650.

(2) Leviathan, 1685.

Dr Campbell

وقد جمع مؤلفاته الخلقية والسياسية في حياته عام ١٧٥٠

L. Stephen. Hobbes, 1904.

F.J E. Woodbridge, The Philosophy of Hobbes, 1894.

J. Locke, Essay concerning the Human understanding, 1668

الفصل الثاني

مذهب المنفعة العامة

غلبة النزعة العلمية على تفكير النفعيين - مجمل المذهب النفعي - النفعية على يد بنتام - النفعية عند جون ستورت مل - التعديلات التي أدخلها على المذهب - مال النفعية - تعقيب : مناقشة بنتام ومل

غلبة النزعة العلمية على تفكير النفعيين :

منذ أن وضع فرنسيس بيكون في مطلع القرن السابع عشر أصول المنهج التجريبي الحديث ، نزعَت الفلسفة الإنجليزية إلى جعل الأخلاق علما واقعا يدرس الظواهر الخلقية دراسة وصفية تقريرية تصطنع مناهج البحث التجريبي ، فتستقي حقائقها من التجربة وتتوخى النزاهة والموضوعية ... إلى آخر ما هو معروف في مناهج البحث التجريبي ، وقد بلغت تجريبية الإنجليز التقليدية^(١) أوجها عند دافيد هيوم في القرن الثامن عشر ، ولكنها كانت مغنية بالدواسات الاستعمارية التي بدأها جون لوك قبل ذلك بقرن من الزمان ، وإذا كان توماس ريد إمام المدرسة الاسكتلندية الحديثة قد حطّم قوائم هذه التجريبية بحملته على هيوم ، فقد قدر

(١) تطلق التجريبية التقليدية Classical or Traditional Empiricism على فلسفة الانجليز في القرن ١٧ و ١٨ (بيكون وهوبز ولوك ثم باركلي وهيوم) تمييزاً لها من التجريبية الحديثة modern في القرن التاسع عشر ، والتجريبية العلمية التي فشلت في القرن العشرين وكان من فروعها الوضعية المنطقية Logical positivism

للتجريبية الإنجليزية أن تنهض في القرن التاسع عشر على يد بنجام وليمس مل وجون ستورت مل وليسل ستيفن وهربرت سبنسر وغيرهم من أعلام المذهب النفعي والتطوري ، وتمكنت هذه التجريبية من أن تثقم لنفسها بحملة شنها جون ستورت مل بعد قرن من الزمان (١٨٦٥) على إمام المدرسة الاسكتلندية في عصره «وليم هاملتون» وكان أخص ما يميز هذه التجريبية شعبيتها واتصالها بمختلف مجالات الحياة العملية وفي مقدماتها الأخلاق .

وكان من أعلام هذه التجريبية جون ستورت مل الذي أتم عمل بيكون في وضع مناهج البحث العلمي ، فأكمل نقص منهجه التجريبي بوضع قواعد الاستقراء العلمي الحديث (١) . وكان طبيعيا في هذا الجو أن يتمسك مفكرو الانجليز بالاتجاه العلمي الواقعي في دراساتهم ، بل إن روادهم قد سبقوا في هذا أفرانهم من الوضعيين الفرنسيين ، وعبرت الوضعية حدود فرنسا إلى إنجلترا ، وصادفت ترحيبا عند أصحاب التجريبية الانجليزية ، وكان من آثار هذا أن نشر إدوارد كيرد في عام ١٨٨٥ كتابا تحت عنوان « فلسفة كونت الاجتماعية وديانته » ، Social philosophy & religion of Comte (تضمن مجموعة مقالات نشرت في المجلة المعاصرة) ووضع جون ستورت مل كتابا عام ١٨٦٧ تحت عنوان « كونت والفلسفة الوضعية » August Comte & positivism ونقلت Harieitte Martineau عام ١٨٥٣ كتاب كونت Cours de philos. positive في ٦ مجلدات (مع تصريف وتركيز)

(١) انظر كتابنا : جون ستورت مل ص ١٤٠ وما بعدها .

وانظر ملحق الشطر الثالث من القسم الأول من كتاب A. Hundred Years of British Philosophy ص ١٧١ - ١٨٣ ففيه حديث قيم عن الوضعية الانجليزية منذ منتصف القرن ١٩ حتى عام ١٩٢٣ ، وأسس الفلسفة ط ٧ في «التثبت من صحة الفروض في الاستقراء التجريبي ف ٢ ب ١» .

بل نقل إلى الانجليزية عام ١٨٧٧/٧٥ كتابه *Système du politique positive* في أربع مجلدات وكتابته *Catéchisme positivisme* عام ١٨٥٨^(١)، وبهذا وبغيره فشت وضعية كونت بين الانجليز وتداولت البحث فيهما مجلاتهم ، واتصل مل بمذهب سان سيمون حتى أخذ يدعو له بين معارفه وقرائه فترة من حياته ، ثم قرأ كونت واعتنق فلسفته واتصلت أسباب الود بين إمام الوضعية الفرنسية وإمام التجربة الانجليزية في عصره^(٢)

وعرفت إنجلترا اتجاه الوضعية المنطقية المعاصرة الذي نشأ في النمسا — قبل وفاة ليفي بريل بأحد عشر عاما — على يد جماعة فيينا *Vienna circle* وساعد هذا كله على ازدهار النزعة التجريبية في تفكير الانجليز ، وتجلت هذه الظاهرة أوضح ما تكون في المجال الأخلاقي الذي كان يعبر عنه مذهب المنفعة العامة ، إذ لو جاز القول بأن القرن الثامن عشر كان من ناحية البحث الأخلاقي قرن التفكير المثالي الفلسفي (الحدسي والعقلي) أمكن القول بأن القرن الذي تلاه قد جمع بين التفكير الواقعي العلمي (التجريبي والوضعي) والتفكير الفلسفي كما بدأ في مذاهب الحدسيين والعقليين ، وسرى في الفصل الذي نعتقه على المثالية الجديدة كيف سارت النزعة الحدسية — منذ النصف الثاني من القرن الماضي خاصة — جنبا إلى جنب مع تيار التجريبية التي طعمها في إنجلترا منذ العقد الرابع من قرننا العشرين تيار الوضعية المنطقية المعاصرة .

مجمل المذهب النفعي :

يلتقي النفعيون عند القول بأن المنفعة (أو اللذة أو السعادة) هي وحدها الخير الأقصى أي المرغوب فيه لذاته دون نتائجها ، والضرر أو الألم وحده هو

(1) Webber & Perry, Hist. of philos., P. 492 n.

(٢) أنظر كتابنا : جون ستورت مل ص ٣٢ — ٣٠

الشر الأقصى، وينشأ عن هذا أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً إلا متى حققت، أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً ، فإن أدت إلى ضرر أو عاقبت نفعاً كانت شراً، بهذا توقفت الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها ، وأصبحت المنفعة مقياس الخيرية ومعيار التقييم evaluation ، ومن أصحاب هذا الاتجاه من تطلع إلى تحقيق اللذة أو المنفعة الفردية ، حسية عاجلة - فيما ذهب القورينائية - أو حسية وعقلية وروحية - فيما أراد الأبيقورية ، وهى فى كل الحالات منفعة شخصية فردية فيما بدا من مذهب هوبز ، أولئك جميعاً هم أصحاب مذهب اللذة الفردى أو الأناى ١٧

ولكن المنفعة الفردية قد تحولت عند المحدثين إلى ضرورة العمل لمصلحة المجموع فطالب أصحاب مذهب المنفعة العامة بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ١٨ ونشأت نواة الاتجاه قبيل هوبز على يد فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ الذى احتلت عنده فكرة الصالح العام مكان الصدارة فى التشريع والأخلاق وأكد بعده د كمبرلند ، + ١٧١٨ خير الجميع غاية عليا لسلوك الإنسان ومعياراً أقصى لتقييم أفعاله ، فأصبح الخير العام قانون الأخلاق الاسمى ، وبه تتحقق سعادة الفرد والجماعة معاً ، وسار فى هذا التيار د شافثسبرى ، + ١٧١٣ فربط خير الفرد بخير المجموع ، وقال - على عكس مذهب هوبز - إن الخيرية لا تكون إلا متى نزع الإنسان من تلقاء نفسه وبغير ضغط خارجي إلى ترقية خير المجتمع الإنسانى وسعادته ، وجاء هاتشيسون فتوصل إلى صيغة المذهب النفعى الذى نحن بصده ، إذ جعل غاية السلوك تحقيق «أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد

Individualistic (egoistic) hedonism (١)

سمى المذهب Universalistic hedonism ولكنه يعرف بالاسم

الذى أطلقه عليه مل Utilitarianism

من الناس ، فكان بهذا أول رواد مذهب المنفعة العامة ، وسائر هذا التيار بطارحاً
١٧٥٢ وغيره من اعتنقوا هذا الاتجاه الذي يبشر بمصلحة المجموع .

عند هؤلاء وعند غيرهم من مفكرى الأخلاق فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عرفت فكرة الصالح العام، وتحولت منفعة الفرد إلى منفعة للمجموع، ولكن هؤلاء - مع استثناء بىكون - كانوا من الحدسيين والعقليين ، ومن هنا اختلف تصورهم للصالح العام مع تصور النفعيين الذين تؤرخ لهم ، وكان من أظهر وجوه الخلاف نفورهم من الأنانية باعثاً وحيداً على سلوك الإنسان ، إذ جاءت مذاهبتهم - فيما عرفنا - رداً على أنانية هوبز واحتقاره لكرامة الفرد وحرية ، أما الصالح العام عند أصحاب المنفعة العامة فكان وليد الأنانية ، اتسمت مكرتها عندهم حتى استوعبت الغيرية ! فأساس المذهب عند دعاة المنفعة - فردية كانت أو عامة - هو الاعتقاد فى سواب مذهب اللذة السيكلولوجى^(١) وهو الذى يقرر أن الإنسان يلتمس « بالفعل » كل ما يحقق لذته أو منفعته فى كل فعل يأتية ، ومعنى هذا أن الإنسان أنانى بطبعه ، وقد اتخذ دعاة المنفعة هذا المذهب أساساً لمذهب اللذة الأخلاقى^(٢) فزادوا عليه القول بأن الإنسان « ينفعى » أن ينشد فى كل فعل يأتية لفاته أو منفعته ويصدق هذا حتى على الذين جعلوا غاية الأفعال الإنسانية منفعة المجموع ، فكانوا أنانيين حتى فى تصورهم للصالح العام^(٣) .

ويلاحظ مؤرخو الفلسفة الخلقية أن اللذة قد تحولت قديماً إلى منفعة عند أبيقور بوجه خاص ، ويلاحظ أن النفعيين جميعاً قد وحدوا بين مدلولات اللذة

(١) psychological hedonism

(٢) Ethical hedonism

(٣) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى الفصل الأول بوجه خاص .

والمنفعة والسعادة مع اختلاف معانيها، إن النافع عند بنتام يحقق لذة ويوفر السعادة في وقت واحد! ولو صح هذا لدخل في زمرة النفعيين فلاسفة كانوا أبعد مايكونون عن الدعوة للذة أو التبشير بالمنفعة، فأفلاطون وأرسطو يدعون إلى مذهب في السعادة Eudaimonism ولكنهما لو أدركا بنتام أو مل لاحظتوا نظريته في المنفعة (السعادة) العامة Utilitarianism إن مذهب السعادة عند القدماء يقيم الاخلاقية — على عكس مذهب المنفعة عند المحدثين — على العقل دون الوجدان، الاخلاقية فيه تحمل في باطنها جزاءها، وتتضمن في ذاتها مبرراتها، ولا عبرة بعد هذا باتفاق القدماء مع المحدثين في القول بالسعادة غاية قصوى لحياة الانسان.

النفعية على يد بنتام :

كان رائد المنفعة العامة في صورتها التجريبية «جيمس بنتام» + ١٨٣٢ Bentham وإن أوحى إليه بها إطلاعه على المجلد الثالث من كتاب «دافيد هيوم» بحث في الطبيعة البشرية، وقد تصدر بنتام حركة الاصلاح الاجتماعى في عصره، وأقام مذهب المنفعة العامة على مطالبة الانسان بالعمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة (أو المنفعة) لا أكبر عدد من الناس، وعلى أساس المبدأ النفعى أقام التشريع علماً يجرى على قواعد ومبادئ، ويهدف — مع رعاية المصلحة العامة — إلى كفالة الحرية الفردية وتحريرها من كل قيد لا تقتضيه حماية مصالح الآخرين وتأثر بهذه المبادئ التشريع الانجليزى منذ عام ١٨١٥ حتى عام ١٨٧٠ فصدرت في ضوئها قوانين الاصلاح النيابى، وتوافرت للكاثوليك حريتهم الدينية، وتحققت للمسال حرياتهم، وألغيت من القانون الجنائى عقوباته التى تتنافى مع مبادئ الانسانية، واعتنق فلسفته السياسية والاجتماعية ابتغاء تحقيق السعادة للناس حزب الراديكاليين الفلسفى، وبهذا تسلك الفلسفة النفعية إلى البرلمان، وعرفت طريقها إلى الدوائر الرسمية بعد أن تكملت كتابات بنتام وتلامذته بادخالها في شتى مجالات المعرفة ومختلف ميادين الحياة العملية، فما مقومات هذه النفعية عند رائدها الاول؟

أراد بنجام أن يحول الدراسات الأخلاقية إلى علم واقعي يتجاوز بالدقة والضبط فأقامه على أسس سيكولوجية اعتقاداً منه بأن حياة الإنسان تخضع لسيطرة دوافع نفسية تتمثل في وجدانات اللذة والألم ، وحال تمكنه بزعمه الواقعية الحسية دون تجاوز الواقع إلى تصور مثال أعلى يوجب إخضاع السلوك لمقتضياته ، من أجل هذا قصر مهمة البحث الخلقى على دراسة المجتمع دراسة وصفية تصطنع فيها مناهج البحث العلمى ، استناداً إلى أن المجتمع قد وجد ونبت فيه قواعد الأخلاق قبل أن يوجد فلاسفة الأخلاق ، فحسب عالم الأخلاق أن يلاحظ هذا المجتمع كما يبدو فى الواقع وأن يرصد نشاطه ليستخلص قوانينه ، مقتدياً فى هذا بالعالم الطبيعى الذى يقنع بوصف الظواهر التى يدرسها وتقرير حالاتها واستخلاص قوانين تفسيرها عليها ، وكان العلم الطبيعى فى عصر بنجام فى بدء شبابه ، إذ عرف أساس المنهج التجريبى فى مطلع القرن السابع عشر عند بيكون ، وجاء نيوتن + ١٧٢٧ فى القرن التالى فكان بحق أول من ميز بين نتائج العلم الواقعى ونتائج البحث الفلسفى ، والتزم قواعد المنهج الاستقرائى الصحيح فى أبحاثه ، وتوصل إلى قانون الجاذبية فقبل إنه استكمل علم الطبيعة ! فتطلع بنجام فى القرن التالى إلى وضع الأخلاق علماً واقعياً وضعياً ، وأنشأ علم حساب اللذات والمنافع مؤملاً أن يستكمل به علم الانسان !

وفى ضوء هذا كله اعتقد بنجام أن علم الأخلاق لا يهدف إلى خلق أولياء وقدسين ، وإنما يرمى إلى توجيه النشاط الانسانى إلى إسعاد الفرد والمجتمع الذى يتألف عنده من أفراد ، وبحساب اللذات يمكن تقييم نشاط الانسان وسلوكه ومعرفة مدى نجاحه أو إخفاقه فى تحقيق هذه السعادة معرفة رياضية دقيقة .

ومؤدى مبدأ المنفعة أن الفعل الخير هو الذى يحقق — أو يتوقع صاحبه من ورائه — أكبر قدر من السعادة (أى المنفعة أو اللذة) لأكبر عدد من الناس ، بهذا وبما أسلفناه عنه تأكدت النزعة التجريبية فى مذهبه ، وأصبحت الأخلاقية

مرهونة بنتائج الأفعال وآثارها ، فإذا كان الحدسيون يطلقون خيرية الأفعال على بواعثها دون نتائجها ، فإن التجريبيين من أمثال بنتام يستنفون ببواعث الأفعال ويربطون بين الخيرية ونتائجها ، بهذا رفض النفقيون ما أكده خصومهم من أن الخير يحمل في باطنه جزاءه ، وينطوي في طبيعته على مبررات فعله ، وجاهر بنتام بأن الأخلاقية تستقر إلى جزاء Sanction يفرض بالتزامها ، وصنف الجزاءات إلى أربع : بدني جسماني ، وسياسي أو قانوني ، واجتماعي أو عرفي ، وديني إلهي ، فمن أوقع بالآخرين الأذى نال جزاءه من متاعب الجسم وعقاب القانون وسخط المجتمع وعذاب الجحيم ، وعلى عكسه يسكون جزاء من يعمل على تحقيق الخير لنفسه وللآخرين (١) .

ومدار الأمر كله حول المنفعة أو اللذة ، فهي جراح الدوافع التي تحمل الإنسان على إتيان أفعاله أو الإحجام عنها ، ولا يستطيع الإنسان بالغاً ما بلغ جهده أن يتحرر من سيطرة اللذة والألم ، أو المنفعة والضرر ، ومن الضلال أن ترد أفعال الإنسان أو بعضها إلى ماسماه البعض بالغيرية أو الإيثار altruism فليست الغيرية إلا أناية مقدمة متسكرة ١ والتجربة تشهد بأن الإنسان لا يقدم على فعل فيه خير للآخرين إلا متى ناله من وراء هذا الفعل نفع ١ ولكن الإنسان لا يجرؤ على الاعتراف بعبوديته لمبدأ اللذة والمنفعة ، إنه يستحي أن يوصف بالأناية أو يتم بالنعمية ، ومرجع هذا للنفاق فيما يقول بنتام إلى العبارات الخلقية الجوفاء التي اخترعها خصوم النعمية — من الحدسيين والعقليين المثاليين — الذين رسموا في وهم ماسموه بالمثل العليا ، وأخذوا يتمشدقون في غرور وكبرياء بما ينبغي أن

(١) عدد الجزاءات مختلف ، والتصنيف المذكور مأخوذ عن مدخله لمبادئ الأخلاق والتشريع ثم انظر Stephen's English Utilitarians, vol 63 — 249 I, وكذلك Johnston, op. cit p. 146 ff.

يكون ! مع أن هذا اللفظ إذا كان لابد من أن يستخدم في تعبيراتنا لسكان ينبغي أن تحتفي كلمة ينبغي من قاموس الأخلاق ! وقريب من هذا يقوله بنتام فيما سماه المثاليون بالواجب والإلزام والضمير ونحو هذا مما عبروا به عن اتجاههم المثالي في النزوع بالسلوك الإنساني إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون ، احتراماً لكرامة الإنسان وإنسانيته .

رفض بنتام هذه المثالية وارتد إلى الواقع وربط الأخلاق به واعتقد أن مرجع سلوكنا إلى وجدان اللذة والألم كما قلنا من قبل ، وأراد أن يخضع اللذات والآلام للقياس الدقيق ، حتى تصبح الأخلاق علماً واقعياً وضعياً ، اقتداء بعلماء الطبيعة الذين أخضعوا الظواهر الطبيعية في كل صورها لمقاييسهم ^(١) ، من أجل هذا وضع بنتام علم حساب اللذات ^(٢) Hedonistic calculus وضمنه مجموعة مقاييس تقاس بها اللذة التي كانت عنده غاية السلوك الحخير والباعث الوحيد على إتيانه ، هي :

شدة اللذة وديمومتها ومدى التيقن من تحققها ومبلغ احتمال وقوعها وخصوصيتها (أى مدى ما يحتمل أن يتولد عنها من لذات) وصفاتها (أى تجردها من الآلام) ومبلغ شمولها (امتدادها إلى الآخرين) ^(٣) .

ويبدو أن بين شدة اللذة وشمولها للآخرين شيئاً من التضاد ، فاللذة تبدو قوية متى اقتصر تأثيرها على صاحبها ، وضعيفة متى وزعت على آخرين ، ومن أجل

(١) قارن 100 Years of British philosophy, by, Metz, p. 54

(٢) قارن Sidgwick, op. cit, وكذلك Mackenzie op cit, p. 170

d. 240 —1

(٣) هي على الترتيب Propinquity (or remoteness) , duration, intensity : extent, purity, fertility, certainty

هذا عدل بتمام عن قياس الشمول واستبعد في أواخر أيامه من منظوق مذهبه
« لا أكبر عدد من الناس » وأصبح شعار مذهبه « تحقيق أو في قدر من السعادة ،
فسكان بهذا أمينا لنزعة الفردية التي تجلت في كل كتاباته .

ارتفعت على يده الأخلاق لأول مرة — فيما يقول ميتس Metz — إلى مرتبة
العلم الدقيق ، وتسالت مع العلوم الطبيعية إلى مجال البحث العلمي ، إذ أخضع الحياة
الأخلاقية كلها للتكريم وخلصها من عناصرها السلبية والميتافيزيقية والدينية ونحوها
بما يبعدها عن نطاق العلم ومناهجه ، بل استغنى في دراستها عن الأساس السيكولوجي
الذي يلح في توكيده المشتغلون بالدراسات الأخلاقية من الانجليز .

لكن بتمام لم يكن يعني بإيجاد أساس نظري لمذهبه النفعي ، فتكفل بذلك
تلميذه وصديقه « جيمس مل » + ١٨٣٦ حين وضع الأساس السيكولوجي
للمذهب في كتابه « تحليل ظواهر ذهن البشرى » وصان تراث بتمام وأسلمه نقيا
إلى ابنه « جون ستورت مل » + ١٨٧٣ فلنقف لبيان للتطورات التي أدركت
النفعة على يده :

النفعية عند جون ستورت مل :

مضى « مل » في ركب بتمام ، فاعتبر الأخلاق علما وضعا وليس معياريا ،
ونقل موضوعه من وضع المثل الأعلى الذي يسير بمقتضاه السلوك الإنساني ، إلى
وصف سلوك الأفراد في مجموعة بشرية مرتبطة بزمانها ومكانها ، مع اصطناع مناهج
البحث العلمي ، وتأدى به هذا إلى استنكار الفلسفة الحدسية والعقلية والتطلع إلى
إقامة فلسفة تجريبية تنطبع بطابع العلم وتجري وفق مناهجه ، وتتوخى النزاهة
والموضوعية دون إدخال عواطف الباحث وأهوائه ، فإن معرفة الواجب عند مل
تقتضي الالتجاء إلى العقل المثقف واستفائه في معرفة الواجب ، وأراد مل بالعقل
المثقف ما قصدناه نحن اليوم بمنهج البحث العلمي الذي يستند إلى الاستقراء التجريبي ،

وليس بين مذاهب الأخلاق خير من مذهب المنفعة اصطناعاً لمناهج العلم
والإلتزاما لمقتضياتها .

وزاد إيمان فيلسوفنا بهذا الاتجاه انشغاله منذ صدر شبابه بالبحث في مشكلة
الاستدلال المنطقي ، وإهتمامه بمشكلة الاستقراء التجريبي ، واعتقاده بأن هذا
الاستقراء هو الذى يكفل الكشف عن القوانين العامة ، ومن أجل هذا تطلم إلى
تطبيقه في مباحث العلوم الإنسانية وفي مقدمتها علم الأخلاق ، فأوجب بهذا أن
ينظر إلى الأخلاق من وجهة نظر طبيعية naturalistic وهذا الجانب من فلسفته
في رأى الوضعيين أخلد جانب في تفكيره .

وفي ضوء هذه النظرة حرص على أن يفسر المفاهيم الأخلاقية ويطبقها
على الحالات الجزئية دون الرجوع إلى الأوامر الإلهية على طريقة رجال
اللاهوت . ولا الالتجاء إلى التسليم بالأفكار الفطرية أو القوى الحدسية
السابقة على التجربة على طريقة الحدسيين من الفلاسفة . وفي ضوء نظريته الطبيعية
أيضاً حارب اتجاه الحدسيين وأصحاب الفطرة وأكد موقفه منها بكتابه «مراجعة
فلسفة هاملتون» الذى نشره عام ١٨٦٥ فسكن به للتجريبية وحطّم قوائم الفلسفة
الحدسية المعاصرة له كما بدت عند المدرسة الاسكتلندية (١) .

شارك مل أستاذه بنجامين في إقرار المنفعة غاية للأفعال الإنسانية ومعياراً
للاحكام الخلقية ، قصد بالمنفعة ما قصد سابقوه من النفعيين جميعاً وهو تحصيل
اللذة والخلو من الألم ، وشاركه في تعليق الاخلاقية على الافعال دون بواعثها ،
وتوكيد الجزاءات مفرماً بفعل الخير أو تجنب الشر وانضاف إليها جزاء تخلفها
هي جزاء الضمير الباطنى كما مكنا من قبل .

(١) انظر في تفصيل هذا وغيره كتابنا جون ستورت مل (سلسلة نوابغ
الفكر الغربى) ص ٩٧ - ١٢٧ .

ولفط لإعجابه بالنفعية أنشأ وهو فى السادسة عشرة من عمره مع بعض أصدقائه جمعية أسمها د جمعية مذهب المنفعة ، ولكنه فى العشرين من عمره انتابته أزمة روحية عنيفة كان لها تأثيرها البالغ بقية حياته وأفضت به إلى القرد حينما من الزمن على تعاليم النفعية عند أبيه ، هناك بفكرة السعادة وفر من طغيان العقل وجوره على العواطف والانفعالات وفطن إلى أهمية الفن والشعر فى الحياة الثقافية وضرورة العمل على تنمية العواطف والأخيلة فى مجال للتعليم .. وتكشف له هذا العالم الجديد بفضل استغراقه فى شعر ورد زويرث Wordsworth واهتمامه بمقربة جوته Goethe واتصاله بالمفكر الرومانتيكى كولريدج Coleridge والكاتب الملاح توماس كارلايل Th. Carlyle الذى كان يكشف لقرائه من العالم الالماني الروحى ... وأطمأن د مل ، إلى أن أنه قد انشق إلى غير رجعة على منهج أبيه فى التفكير ، وبدا هذا فى بحثين نشرهما عامى ١٨٣٨ و ١٨٤٠ وأفرد أولهما لفلسفة بنتمام وثانيهما لتفكير كولريدج وكشف فيهما عن التقابل السافر الذى شطر الحياة الروحية فى عصره شطرين متخاصمين ، يمثل أولهما يفتام الذى واصل تراث القرن السابع عشر ، ويمثل ثانيهما كولريدج الذى تجمعت فيه القوى الروحية الجديدة فى القرن التاسع عشر ، وهو تقابل بين القرنين الثانى عشر والثاسع عشر أو بين عصر التنوير Enlightenment والعصر الرومانتيكى ، بين الروح الإنجليزية والروح الألمانية ، ونزع د مل ، إلى التوفيق بينهما إيماناً منه بأن كل من استوعب مقدماتها والجمع بين منهجها سيطر على الفلسفة الإنجليزية كلها فى ذلك العصر .

وهكذا بدأ تأثره بالنزعة المثالية الرومانتيكية التى دخلت حياته ، برغم أنه لم يستوعب فى دقة مذاهب الفلسفة الألمانية ، وكانت معرفته سطحية بشعر د جوته ، ونظريات د پسنالوتزى ، + ١٨٢٧ فى التربية . بل كانت الفلسفة الألمانية فى نظره كتاباً أغلق بسبعة أختام ، ولم يجد فى نفسه أدنى رغبة فى كشف الأسرار التى تضمنها هذا الكتاب المعلق !

بعث مل في النفعية حياة ونشاطا وإن لم يهبها أصالة وإبداعا ، فهو مع احتفاظه بأسسها القديمة حول تيارها وزاده قوة وجريانا ، وظل برغم العوامل الجديدة التي أثرت في حياته العقلية على ولائه للزعة التجريبية القديمة ، في الأخلاق أخذ نفعيته عن بنتام ، وفي علم النفس ونظرية المعرفة تلقى عن فلسفة أبيه وفي الاقتصاد السياسي استقى أفكاره عن مالتوس وريكاردو ، وفي الميتافيزيقا والدين أخذ عن هؤلاء لأدريته ... ولكنه أخذ عن كولريدج وكارلايل تيار الفكر الألماني المثالي الجديد ، وبرغم أن هذا التيار قد هز فلسفته من أعماقها فإنه لم يوفق إلى تقويضها تماما ، ولكنه اتصل في عهد متأخر بالوضعية الفرنسية عند سان سيمون وتلميذه أوجيست كونت ، فالتقت في فلسفته الوضعية الفرنسية والتجريبية البريطانية .

هكذا كان من آثار هذه الازمة أن أخذ يعيد النظر في النفعية الحسية التي تلقاها عن أبيه وأستاذه بنتام ، ومن هنا جاء تصحيحه للمذهب الذي دان به منذ حداثة ، وكان من أظهر دلالات هذا الموقف ضيقه بالانانية المسرفة التي تقوم عليها النفعية ، ونفوره المؤقت من الزعة الحسية ، وتبرمه بالجبرية الأخلاقية التي تدعو إليها هذه الزعة ، وصاحبته الازمة ست سنوات تخلص بعدها من ضغطها وإن ظلت آثارها عالقة بمذهبه حتى أواخر حياته ، ومن دلالات هذا :

التعديلات التي أدخلها على المذهب

١ - إخضاع المنفعة الخاصة لصالح المجموع :

حين عالج بنتام مشكلة الانتقال من المنفعة الفردية إلى المنفعة العامة ، أقام منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية ، وكان مخلصا في أن يقيم مذهب الأخلاق على أساس مذهب المنفعة (اللذة) السيكلوجي ، وبالتالي لم يطالب الاناني بالتخلي عن أنانيته من أجل المجموع ، بل وسع معنى الانانية حتى أذابها في الغيرية ، وحرص على أن تقوم مصلحة المجموع على أساس مصلحة الفرد .

أما مل ، فقد عكس هذه القضية ، لأن مبدأ المنفعة في مذهبه يقتضى كل فرد

أن ينصف غيره ويخلص في طلب منافعهم إنصافه لنفسه وإخلاصه في التماس مصالحه ولذاته الخاصة ، إن الأخلاق الكاملة عنده تتمثل في القاعدة الذهبية التي بشر بها عيسى الناصري - عليه السلام - وهي ألا تعامل الناس إلا بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ، إن هذه القاعدة تصور المثل الأخلاقي الأعلى في الأخلاق النفعية ، وتحقيقاً لذلك يتعين أن تكون القوانين والنظم الاجتماعية بحيث تسكفل اتساق مصالح الفرد مع مصالح المجموع ما أمكن ذلك ، وأن تسخر التربية والعقيدة بما لها من تأثير غلاب على الخلق الإنساني ، لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وسعادة المجموع برباط وثيق لا ينقسم بحيث يكون واضحاً أن مصلحته الذاتية لا تكون قط على تعارض مع سلوكه من أجل الصالح العام ، بل يبدو عنده دافع شخصي يحمله على تنمية الخير العام^(١) .

وقد فسر دمل ، تحول الانانية إلى غيرية ، والمواطف الفردية إلى تعاطف وتضحية من أجل الآخرين ، فاصطنع مذهب ترابط المعاني Associationism كما بدا عند دافيد هارتلي + Hartley ١٧٥٧ إذ كان يرى أن الحياة العقلية تقوم على تنادى المعاني الذي يستند إلى قانون التعاقب والتقارب ، ويفسر المواطف العليا بترابطها مع المواطف الدنيا ، فحبة الأم لطفلها ترتد إلى ماثيره الطفل فيها من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ، ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لاذة بتداعي المعاني حتى تحب الأم طفلها لذاته ، لا لما يترتب على وجوده من لذة أو منفعة ، والبخيل يطلب المال أول أمره وسيلة لغاية يبغي تحقيقها ، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة بمرور الزمن غاية فينشده البخيل لذاته ، وهكذا يقضى القول بأن المواطف المجردة عن الهوى ترتد في نشأتها إلى عواطف ذاتية ؛ والرغبات الفردية التي تقوم على الآثرة تتحول إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية . . . وهكذا رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التي كانت تستهدف أول الأمر تحقيق منفعة

(1) Mill, Utilitarianism. p. 16

أو لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن طريق تداعى المعانى إلى أفعال خيرة مجردة عن الهوى ، وصرح د مل ، بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس التوحيد بين مصلحته الخاصة ومصلحة المجموع ، وبالتداعى يتعلم بالتدريج طلب النافع لمجرد أنه نافع للمجموع !

وقد انتقل د مل ، من سعادة الفرد إلى سعادة المجموع — ليوحد بينهما — ومن مذهب المنفعة السيكولوجى الذى يقرر أن الإنسان بطبيعته يطلب بالفعل تحقيق السعادة فى كل فعل يأتيه ، انتقل من هذا إلى مذهب المنفعة الاخلاقى الذى يوجب على الإنسان العمل على تحقيق السعادة ، أى انتقل مما هو كائن إلى ماينبغي أن يكون ، ودلل على هاتين القضيتين فى الفصل الرابع من كتابه «مذهب المنفعة العامة» ، بأدلة أثارت ثائرة النقاد من المناطق والاخلاقيين جميعاً ، قال د مل :

إن الدليل الوحيد على أن الشيء مرئى *visible* هو أن الناس يرونه فعلاً ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع *audible* هو أن الناس يسمعونه فعلاً ، ومثل هذا يقال فى سائر تهمسارنا ، فنقول إن الدليل الوحيد على أن شيئاً ما (كالسعادة) مرغوب فيها *desirable* هو أن الناس يرغبون فيها فعلاً ... ليس هناك من سبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه *desirable* سوى أن كل فرد يرغب بالفعل فى سعادته الشخصية كلما اعتقد إمكان الحصول عليها ... (١) .

على هذا النحو انتقل مل من صالح الفرد إلى صالح المجموع ، ومضى فحمد تضحية الفرد بذاته من أجل الآخرين ، فأقر بهذا تضحية المنفعة الخاصة فى سبيل المنفعة العامة فلنقف لبيان ذلك — مرجئين الإبانة عن تفنيد مغالطاته إلى ما بعد : —

(1) Mill, *ibid*, ch IV. p. 32 ff.

٢ - التضحية في مذهب مل :

كان بنجام لا يقر تضحية الفرد بصالحه في سبيل الآخرين إلا إذا نهجت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، أما مل فقد رد للتضحية اعتبارها ، وأفسح لها مكانا في مجال الحياة الخلقية ، فأبان كيف يمكن أن يتعلم الإنسان كيف يأتي أفعاله بغير باعث من طلب السعادة الشخصية ، فإن البطل أو الشهيد هو الذي يضحي طواعية واختيارا من أجل شيء يسمو على سعادته الشخصية ، ذلك هو سعادة الآخرين ، وهذه التضحية لا تكون إلا أداة لتحقيق غاية تسمو عليها هي تحقيق السعادة للمجموع ، طوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يرفضوا التمتع بما قدر لهم منه لذات متى كان في ذلك تنمية لسعادة الآخرين ، أما تضحية الناسك أو الزاهد بمتع الحياة ومباهجها فانها تشهد بقدرة الإنسان على الوعد في متع الدنيا وليست مثالا لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان ، وهكذا نظر مل إلى الفرد من خلال المجموع ، بينما كان بنجام ينظر إلى المجموع من خلال الفرد .

٣ - التفرقة الكيفية بين اللذات :

كانت اللذات عند بنجام من طبيعة واحدة ، تختلف ديمومة وشدة وشمولا ونحو ذلك بما يمكن تكميته ، وقد ميز الأبيقورية بين لذات العقل ومتع الحس ، ولكنهم لم يرتفعوا باحداهما عن الأخرى كثيرا ، أما مل فقد خالف سابقه في التفرقة بين أنواع اللذات فساكن التمييز بينها كماوكيفا ، فالقول بأن غاية الحياة تقوم بتحقيق اللذات الحسية — وهو رأى القورينائية خاصة — لا يصدر مثل هذا القول إلا عن خنازير ! إن التفرقة تفترض في الإنسان قوى عليا — هي القوى العقلية — تنزع إلى ما يشبعها من لذات ، وتسمو بمتع العقل والوجدان والخيال حتى ترفعها فوق لذات الحس ، بفضل ما توافر لها من ثبات ودوام وخلوها من عناصر العناء الذي يحتمل أن يصيب صاحبها . . . وقد يؤثر الإنسان اللذة التي تقترن بالمتاعب ،

وقل من الناس من يرضى أن يكون حيواناً وضيعاً ، وأن يقنع بطلب اللذة
 البهيمية ، لأن العاقل لا يقبل أن يكون معتموها ، والمتعلم لا يسره أن يكون أمياً
 جاهلاً ؛ وصاحب الضمير لا يرضى أن يكون أنانياً وضيعاً حتى ولو اقتنع هؤلاء
 بأن حظ الوضيع من السعادة أعظم من حظ الإنسان المهذب الذليل ، إن الصعور
 بالكرامة عنصر رئيسي في سعادة الإنسان ، ولخير للمرء أن يكون إنساناً كريماً
 ينقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هائثاً ، وأن يكون سقراط مهذباً من أن
 يكون أحقأ سعيداً (١) ، من أجل هذا نزع الإنسان إلى حب الجمال وتفوق الفن
 وقراءة الكتب وتأدية الواجب وغير هذا من متع إنسانية رفيعة ، ونفر من الإغراق
 في طلب اللذات الحسية والمتع البهيمية .

ولكن هذه التعديلات التي أدخلها بنيتام قد تأدت به إلى التسلل إلى مذاهب العقلين
 مقتنعا متشكراً كما سنعرف في تعقيبنا بعد .

مآل النفعية :

وقد تسلك النفعية إلى شتى مجالات المعرفة البشرية ، فبدت في مجال
 اللاهوت عند من جعلوا الله بمثل النفعية في أكل صورها ، لأنه هو الذي يعمل
 على تحقيق السعادة للناس دون أن ينتظر من وراء ذلك جزاء ولا شكوراً فيما يقول
 ولیم پالیہ + ۱۸۰۵ Paley وتسلك النفعية إلى مجال الاقتصاد وبدت عند أمثال
 آدم سميث + ۱۷۹۰ ومالتوس + ۱۸۳۴ وغزت ميدان السياسة والتشريع
 على يد Pontiey ومن خاض هذا الميدان من تلاميذه بنيتام ، واتصلت بالفلسفة
 العملية الأمريكية Pragmatism عند جون ديوى + ۱۹۰۲ ويبرى المولود
 عام ۱۸۷۶ ومن إليهما ، وتأثرت بالاتجاه المثالي الحدسي الذي غزا تهريرية الانجليز
 فكانت للنفعية الحدسية التي بشر بها هنرى سيدجويك + ۱۹۰۰
 وكان أقواها - فيما يبدو - نفعية الأخلاقيين الذين دأبوا بنظرية التطور كاتبدو
 عند ستيفن وسبنسر ونيثشه وهكسلي ومن إليهم ، وقد رأينا أن نفرد لهذا الاتجاه
 الفصل التالي .

(1) Ibid, P. 7-9

ولكن النفعية كذهب فلسفي مستقل قد فقدت أنصارها من أعلام المفكرين في القرن العشرين ، فلم تجد بعد مل وارثا يتلقى تراثها ويحفظه في سيادتها على التفكير الأخلاقي بوجه خاص ، ولعل مرد هذا إلى المثالية التي عبرت ألمانيا إلى بلاد الانجليز واحتلت تفكير رهب من كبار مفكرها بتقديم توماس هل جرين وإدوارد كيرد وفرنسيس برادلي وبرنار بوزانكيك وغير هؤلاء بمن سيرد ذكرهم في الفصل الذي سنعمده على المثالية المحدثه ، إذ تكفل دعاة هذه المثالية بتنفيذ الحركة النفعية وتقويض مقوماتها ، وإن بقيت النزعية الحسية قائمة حتى اليوم يؤيدها أصحاب الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية بوجه خاص (١) .

تعقيب:

تعرض المذهب النفعي لسيول من حملات النقد استهدفوا بها تقويض أسسه ومقوماته ، والمقام لا يتسع الآن للإسهاب في عرضها أو إحصاء مختلف وجوهها ، نحسبنا أن نجمل بعضها عسى أن نستعين به على تغيير اتجاه أخلاقي .

إن الحياة الأخلاقية تقوم على مجاهدة النفس والعمل على ضبط الأهواء والنزوات ، ولا تكون في إشباع الشهوات والتمتع بالذات ، وفلسفة اللذة والسعادة تجعل الحياة الأخلاقية هينة لينة ، وتفقد صاحبها القدرة على مقاومة نزواته ، وتستبعد فكرة الالتزام أو التكليف من حياته ، ومن أجل هذا لوحظ أن اليونان الذين ربطوا بين الخير والسعادة لم يعرفوا فكرة الواجب ، وخلت فلسفاتهم من لفظ يعبر عن الالتزام .

وقد سلم النفعيون بمذهب اللذة السيكولوجي واتخذوه أساسا لمذهبهم الأخلاقي ،

(١) انظر في تفصيل هذا كتابنا : مذهب النفع العامة في فلسفة الأخلاق وقد زدناه بمجموعة من المصادر أشرنا الى كل منها في موضوعه من سياق الكلام .

فكانت اللذة عندهم غاية الأفعال الانسانية ومقياس الأحكام الخلقية ، وقد تعرض هذا الأساس للنقد ، فالتجربة تشهد بأن الانسان كثيراً ما يأتى أفعالا يعرف أنها تثير آلامه ، أو لا تحقق له لذة ولا منفعة على أقل تقدير ، وقد أثبت دارون أن سلوك البدائي يسير بمقتضى ميول فطرية تهدف إلى المحافظة على حياة الفرد والبقاء على النوع ، دون أن يقترن هذا بلذة ، إذ لم يكن الشعور باللذة ولا توقعها هو الذى أغراه بالجماع لأول مرة ، بل إن بعض الميول الفطرية كثيراً ما يسبب لصاحبه ألماً — كغريزة الأمومة ..

ومن الخطأ أن توضع اللذة غاية قصوى لأفعال الانسان ، فإن هذا أنسب للحياة الحيوان منه لحياة الانسان الذى لا يستقيم إنسانيته بغير مثل أعلى يدين به ، ويميزه من سائر الكائنات ، والمثل الأعلى يكون فى العادة تمرداً على وضع اجتماعى سىء. أو تمديلاً لمبادئه. هزيلة يتمسك بها المجتمع الذى ينتمى إليه الانسان ؛ ومن هنا بدا خطأ الوضعيين وأمثالهم من النفعيين المنظرين فى التوحيد بين واقع الانسان وما ينبغى أن يكون عليه حاله ، ثم إن الانسان لا يطلب اللذة إلا أداة لغاية تسمى عليها ، ولا تكون قط غاية قصوى تنهى عندها آماله ، والحضارة الانسانية قد قضت على الانسان بأن يرتفع من بدائيته وحيوانيته ويمجرى سلوكه على البذل والايثار إلى جانب الانانية وتوكيد الذات ، ولو صح أن يقوم مثلنا الأعلى على أساس أن الانسان بطبيعته ينشد لذته ما مست الحاجة إلى وضع مذهب أخلاقى يصور اللذة غاية ينبغى أن يهدف إليها سلوك الانسان — فيما لاحظ سدجويك من قبل .

ولا يمكن أن تكون اللذة معياراً لأحكامنا الخلقية ، لأن المفاضلة بين الذات تقتضى وجود قاعدة عليا يستحيل أن تكون هى اللذة ، بل إن جمهرة النفعيين لم يستطيعوا أن يستبعدوا العقل والتبصر من حياتهم كما سنعرف بعد قليل ، والذات بما هى لذات لا تبيح لانسان أن يفرق بين أنواعها فالتفرقة الكيفية التى ذهب إليها

مل تتنافى مع مصادر المذهب التى تقول إن اللذة هى الخير الوحيد ، بل تتعارض
هذه التفرقة مع منطق النزعة الحسية التى لا تسلم بغير عالم الحس وتنكر كل ما وراءه
من حقائق .

يزيد من اضطراب المذهب النفعى خلط أصحابه بين مدلول اللذة ومدلول كل
من المنفعة والسعادة فتجاهلوا بهذا ما تشهد به التجربة من أن من اللذات ما يجلب
ضررا ، ومن الآلام ما يحقق نفعاً ، وأن من الأفعال اللاذة ما يتأدى بصاحبه إلى
التعاسة ، ومن الأشياء النافعة — كأكثر المخترعات الحديثة — ما لا يحقق سعادة
بل إن التسليم بالتوحيد بين هذه المدلولات يدخل فى زمرة اللذين فلاسفة هم أبعد
ما يكونون عن الدعوة للذة — كأفلاطون وأرسطو والرواقية ومن إليهم ، وقد
أشرنا إل خطأ هذا الظن عند معالجة هذه المذاهب ، ومذهب السعادة فى وضعه
التقليدى يقوم على تضاد مع مذاهب اللذة والمنفعة فى أكثر مقوماتها ، فهو أقرب
إلى مذاهب العقلين منه إلى مذاهب الحسنيين ، لأنه يرفض اللذة غاية عليا لحياة
الانسان ، ومعياراً أقصى لأحكامه الخلقية ، ويعتبر القانون الخلقى عاماً مطلقاً
وليس نسبياً متغيراً كما ظن اللذيون والنفعيون ، وهو يحمل سلطته فى باطنه وليس
خارجه ، ويتضمن فى ذاته مبررات طاعته دون افتقار إلى الجزاءات التى تقوم خارج
الأخلاقية ، ومن ثم كان معيار الأخلاقية عند دعاة السعادة موضوعياً ثابتاً وليس
ذاتياً نسبياً متغيراً كما تصوره النفعيون وسائر التجريبيين .

إن موقف النفعيين من الأخلاقية تعبر عنه نظريتهم الآلية لفكرة الواجب ،
إن قيمة الخير عندهم تقوم خارجه وليس فى باطنه ، لأن الخير أداة لتحقيق لذة
أو منفعة ، فالقانون الخلقى يستمد سلطته من اللذة أو المنفعة المتوقعة ، من أجل
هذا نفر دعاة هذه النظرية الآلية من فكرة الواجب وهاجموا الالتزام والضمير
وكل ما قصد المثاليون إلى التعبير به مما ينبغى أن يكون عليه سلوك الانسان ، مع
أن هذه المثالية هى التى تميز الانسان من غيره من الكائنات ، إن التعبير بما ينبغى

أن يكون ، لا يطلق على حياة الجهاد ولا الحيوان ، فاذا تخيلنا عن هذا التعبير في تقييمنا للسلوك الإنساني الغنبا الجانب الإنساني من طبيعتنا وأصبحنا والحيوان سواء .

ولكن النفعيين يتحدثون عن الشعور بالواجب ويستمدونه من الجزاءات التي جعلوها مصدر الأخلاقية الصحيح ، ومن هنا كانت سلطة القانون الخلقى عندهم مستمدة من سلطة العرف الاجتماعي والقانون الوضعي والدين الإلهي ونحو هذا من سلطات (1) والفعل الذي يؤدي استجابة لهذه السلطات لا يكون خيراً في ذاته ، فان خيريته مرهونة بنتائجه ، ولكن فلسفة الأخلاق التقليدية تذهب على عكس هذا إلى أن المبدأ الخلقى آتية التجرد من للهوى *disinterestedness* ويمثل هذه النظرة قديماً أفلاطون حين يقول إن الفضيلة تحمل جزاءها في باطنها ، بل إن من يحب العفة رغبة في استشعار لذتها يكون مصدر هفته افتقاره إلى فضيلة العفة ! ومع أن في هذا التصور غلو وإسرافاً ، فإننا نقول إن ثبت الجزاءات عند النفعيين لم يكمل بعد ، لان في الإنسان بواعث نزوية تدفعه إلى فعل الخير ، وفي مقدمتها احترام الانسان للقانون وحرصه على كرامته .

وفي ضوء المبدأ النفعي الذي يقيم الحكم الخلقى على نتائج الفعل وحدها ، يبدو أننا نكاد لانجد فعلاً — بالغة ما بلغت منافاته للأخلاق — إلا وله ما يبرره ، ولا فعلاً — بالغاً ما بلغ نبله وسموه — إلا ويمكن إدانته وفاقاً للمبدأ النفعي ، إذ لو لم يقض الفريسيون على المسيح ما قدر للصليب أن ينتصر ، فهل نبرر فعلة الفريسيين من أجل نتائجها الطيبة ؟ إن من الخطأ أن نسقط من اعتبارنا بواعث الفعل وغاياته عند إصدار حكم لتقييمه وتقدير أخلاقيته ، وقد اعترف بهذا أحد أعلام النفعية فشذ بهذا الاعتراف عن قاعدة النفعيين ومن إليهم من التجريبيين ، ذلك هو دمل ،

(1) Cf. Sen. op. cit., p. 168 ff.

(2) Ibid, p. 67.

الذى أقام أخلاقية الفعل على مقصد صاحبه ومدى إرادته له ، بينما ذهب أقرانه إلى القول بأن قيمة الأفعال مرهونة بمدى قصد صاحبها في تحقيق نتائجها ومن هنا كان من يقوم بخدمة الآخرين بباعث من حب الناس والميل إلى مساعدتهم أدنى في مراتب الكمال عندهم ممن يفعل ذلك وهو يسعى وراء خدمة مصالحه وإشباع رغباته ، لأن هذا يحقق الخير لنفسه ولغيره من البشر ، بينما يغفل الأول ذاته ويتجاهل مصالحه .

إن تحديد قيمة الأفعال — فيما أشرنا من قبل — يتطلب الاستعانة بمبدأ يمكن من الموازنة بين نتائجها النافعة والضارة ، وقد فطن إلى هذا جبهة النفعيين فقالوا بمبدأ الاستبصار ، بل أضاف بعض النقاد مبدأ الأريحية Benevolence — فيما كان يسميه بطلر أو للغيرية Altruism فيما سماه سبنسر — ومبدأ العدالة ، وهذه المبادئ لا يمكن أن تستمد خبرات اللذة والألم ، وإنما يزودنا بها الحدس أو العقل ، وبها يتيسر للإنسان أن يزن نتائج أفعاله ويقدر الآثار التي تنجم عنها .

وقد تغير مفهوم اللذة عند دعاةها ، فكانت عند القورينائية حسية فردية عاجلة وتساور الذات كيفاً ، وأصبح المثال الأخلاقي قائماً في التمتع بها حاضراً دون أسف على ما فات ولا قلق بشأن ما هو آت ، وكان كل ما يميزها هو درجة شدتها ومدة دوامها ، ولكن أرسطوبس نفسه لم يستطع أن يستبعد العقل من نطاق الحياة دواماً ، فكان يستعين به على تخيير بعض الذات دون بعضها الآخر ، بل أوصى أرسطوبس بالذات الهادئة التي تختار بمهارة من بين ما تقدم لنا المناسبات من حين إلى حين فيما أشار سدجويك في تأريخه لهم ؛ وجاء الأبيقورية فطالبوا بالذات الثابتة التي لا يتيسر تحقيقها بغير تفكير وترو دقيق ، وكان أبيقور يطيل النظر في تقييم وجدانات اللذة والألم ، ويميز بين حسناتها وسيئاتها ويتهى في بعض الأحيان إلى اعتبار اللاذ شراً والمؤلم خيراً ، وكان يعتبر اللذة خيراً سليماً ، ومن ثم لا تقوم في إشباع الرغبة إلا بمقدار ما يؤدي هذا الإشباع إلى إزالة الألم

الناسي. عن عدم إروائها ، ولما كانت الرغبات لا تنتهى عند حد جاهر أبيقور بأن السعادة تقتضى تقليل الرغبات والحد منها ما أمكن ذلك ، حتى يتحرر الإنسان من أهوائه ويحقق لنفسه راحة البال وطمأنينة القلب ، ومن هنا كانت لذات العقل أسمى أنواع اللذات ؛ وجاء بتام فسوى بين اللذات كيفاً وميز بينها كما ، وذهب على عكس أبيقور إلى أن السعادة تقوم في إشباع الرغبات ومن أجل هذا قال بالإكثار منها لا بتقليلها على عكس ما ذهب سلفه ، وجاء مل فيز بين اللذات كيفاً وآثر إشباع القوى العليا على الدنيا ، وأباح تضحية سعادة الفرد في سبيل المجموع . . . إلى آخر ما عرفناه من قبل ؛ ومع هذه الخلافات في مدلول اللذة أجمع دعائها على التوحيد بينها وبين المنفعة والسعادة ، وقد عرضنا لبيان خطئهم في ذلك .

على أن إنكارنا للذة غاية قصوى الأفعال الإنسانية ومعياراً أسمى للأحكام الخلقية ومعارضتنا لهذا الاتجاه الحسى لا تنفى أننا لا نميل إلى مذاهب المتزمتين من الحدسيين والعقليين ، فالإنسان ليس حساً خالصاً ولا عقلاً محضاً ، ولكنه يجمع بينهما ولا تستقيم حياته الصحيحة بدونهما مجتمعين ، وتكامل النفس يقتضى الإبقاء على قوى الإنسان حسية كانت أو عقلية ، مع تمكين هذه القوى من أن تؤدي وظيفتها الطبيعية بتوجيه العقل وتدريبه ، وسنزيد هذا وضوحاً في كلمتنا الأخيرة (في آخر فصل في الكتاب) ، والإلحاح في إقرار الغيرية أساساً مكيلاً للأخلاقية ، لا يتعارض مع التسليم بالإبقاء على الانانية وتوكيد الذات ، وقد صدق د ليكي ، Locky حين قال : إن الفضل الأكبر في نهضة الأمم وتقدم الحضارات مرجعه إلى مسمى قوم كانوا وهم في غمرة سعيهم الحثيث من أجل مصالحهم الشخصية ، يعملون عن وعى على ترقية مصالح المجموع .

مناقشة بنتام وهل :

ونضيف الآن كلمة في مناقشة أكبر رائدين للفلسفة النفعية :

على يد بنتام تحققت النزعة الواقعية في (الأخلاق) وأصبحت الأخلاق لا تهدف إلى خلق أولياء ، وقديسين ، بل ترمى إلى توجيه النشاط الإنساني إلى إسعاد المجموع على قدر الإمكان ، عن طريق دراسة وصفية علمية تصطنع فيها مناهج الاستقراء .

وخير ما في هذه الواقعية أن كرامة الفرد فيها مصونة ، إن الفرد لا يفنى في المجموع ولا يذوب في مطالبه ، بل إن مصلحة المجموع نفسها تقوم على بواعث فردية وتستند إلى دوافع ذاتية ، ولكن استقلال الفرد في هذه الواقعية لا ينتهي . باستسلامه لنزواته وأهوائه وإلا استحال قيام علم الأخلاق ، وبهذا تميز مذهب بنتام من مذهب هويز الذي سلب الفرد حريته واستقلاله حين أرجع قواعد الأخلاق إلى الدولة وأوجب على الفرد طاعتها عن غير اعتراض .

ولكن نزعة الحسية قد أعمتته عن معيارية البحث الأخلاقي الذي يستهدف وضع المبدأ الإنساني الأعلى ، وحساب اللذات عنده يقتضى أن تكون اللذة مشعورا بها أو حاضرة في الذهن ، ولكن قيام الإنسان بتطبيق قواعد هذا الحساب يفقده الشعور باللذة أو يضعف إحساسه بها وبالتالي لا يكون قياسه لها دقيقا ، وهذا إلى أن القيم الذاتية يتعذر إخضاعها للقياس الرياضي ، فليس من اليسير أن تحول عمق اللذة أو صفاءها ... إلى أرقام دقيقة ، ومن أجل هذا وغيره أنكر تكميم اللذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق من أمثال توماس هل جرين وهنري سدجويك وبرادلي ومكنزي وغيرهم من نقاد بنتام .

أما محاولة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع فقد ارتدت فيها الغيرية إلى الآثرة — على نحو ماذهب أصحاب المنفعة الفردية — وقد صدق « كونت » حين قال في حملته على « هلفسيوس » أحد أعلامها : من الضلال أن يقال : اصغوا

إلى صوت أنانيتكم فإن هذا لكفيل بأن يحملكم على خدمة الآخرين ، كأنما كان الناس بالابتعاد عن الفضيلة يصبحون فضلاء !

على أن الطبيعة البشرية تجمع فعلا بين نزعات الآثرة والإيثار ومن الخطأ أن تقوم الأخلاق على الانانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها ، بل إن في التوفيق بينهما يقوم الموقف الخلقى .

أما عن جون ستورت مل فإنه لم يقنع بفرقة بنتمام بين اللذات كما ففرق بينها كيفاً ، ولكن هذه اللقطة الطيبة كانت سقطة إذا قيست بمعايير نزعة الحسية ، لأن التفرقة بين أنواع اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها ! والمذهب الذى يقوم على مصادرة مؤادها أن اللذة هى الخير الوحيد بذلك لا يفسح مكاناً لمعيار للحكم غير اللذة .

أما عن توفيقه بين صالح الفرد وصالح المجموع ، وكيف أفسح مكاناً لتضحية الفرد بسعادته من أجل الآخرين ، فإن فى هذا بدوره خروجاً على منطق نزعة الحسية التى تقوم على المصلحة الشخصية ولا تعترف بغير الانانية مقياساً للأفعال الإنسانية ومعياراً للأحكام الخلقية ؛ بل إن مل وإن كان قدرد للتضحية مكاتنها من الأخلاق إلا أنه جعلها أداة لغاية خارجها على غير ما يذهب أصحاب الفلسفة التقليدية .

وقد كان ادعائى المعانى أساساً لفكرة المنفعة العامة عنده ، ويقال فى نقده إن الادعائى الصناعى لا يكتب له الدوام ، فما يشب الطفل ويشضع عقله حتى يكشف افعال هذا الادعائى ، وبالتالي ينهار فى ذهنه التوفيق بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة .

ارتد مل إلى مذهب العقلين مقنعاً متشكراً ، فهدى لهذا الناقد أن يضع بنتمام فى موضع أسمى من ناحية الولاء للنزعة الحسية ومسايرة مقتضياتها .

ولكن أكبر سقطات مل كانت في انتقاله عما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، ومن مصلحة الفرد إلى مصلحة المجموع ، وفي هذين تعرض لحلة شديدة من النقد نجعلها فيما يلي :

كان يقول : إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئي visible هو أن الناس يرون فعلا ... فليس هناك من سبب يمكن التدليل به على أن شيئا ما (السعادة) مرغوب فيه desirable سوى أن الناس يرغبون فيه بالفعل

وقال في نقده مكنزي J. S. Mackenzie إن المناطق قد اتخذوا الفقرة السالفة مثالا يوضحون به مغالطة اللعب بالألفاظ Fallacy of the figure of speech وهي نوع من السفسة يظهر في كلمات تتشابه في الشكل أو البناء . فيفترض خطأ تشابهها في المعنى ، ووجه المغالطة في تعبير مل أنه استخدم لفظ مرغوب فيه desirable بمعنىين : (أ) ما يمكن أن يرغب فيه الناس بالفعل what is desired وما ينبغي أن يرغب فيه الناس what ought to be desired كمثل أعلى ينشدونه .

وشارك في هذه الملاحظة سدچويك وچون ديوى وغيرهما .

ويقول مل ، في نهج السالف منتقلا من سعادة الفرد إلى سعادة المجموع :
« ... ليس هناك من سبب يمكن التدليل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه ، سوى أن كل فرد يرغب فعلا في سعادته الشخصية ... » ، ويقول مكنزي إن في هذا الدليل مغالطة غموض في التركيب Fallacy of composition ويوضحها أرسطو بقوله إن ٢ عدد زوجي و ٣ عدد فردي . . . وهي مجموعهما عدد زوجي وفردى معا !! كأننا قال مل ، إن سعادة أ وسعادة ب وسعادة ج ... = سعادتهم مجتمعين ، ولم يفتن إلى أن أنواع السعادة لا تجمع على نحو ما تجمع الأشياء المادية بل إن هذا شبيه في رأى مكنزي بأن نقول أن الفرقة التي تتألف من مائتي جندي طول كل منهم ستة أقدام يكون طولها ١٢٠٠ قدم ! إن ذلك لا يصح إلا متى وقف

كل منهم فوق رأس زميله ١ وشارك فى هذا النقد برادلى ومويرهيد وسدجويك ودارسى وغيرهم ممن شاركوا فى تقديم - ومنهم جورج مور وبرتراند رسل وموريتس شليك وبلامناتز ومن إليهم^(١) .

حسبنا هذا بياناً ومناقشة لفلسفة النفعيين ولتتبع تطورها عند دعائها عن اعتناقوا نظرية التطور وطبقوها فى مجال الأخلاق .

بل إن الدين الإسلامى قد أقام شريعته - جملة وتفصيلا - على تحقيق مصالح الناس أفرادا وجماعات و منع المفسد من حياتهم الخاصة والعامة ، وسياسة دنياهم بدينهم - دين الحق والعدل والخير - وتوضيح معالم الطريق أمام العقل البشرى حتى لا تضله الأهواء والشهوات ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فىهن ، ... وتضع السنة النبوية المصلحة أساسا عريضا لتشريعات الاسلام^(٢)

(1) Mackenzie, Manual of ethics (1929), p 169

J. Dewey, & J. Tufts, Ethics, 1936, p. 205 ff.

F. Bradly, Ethical Studies

J. H. Muirhead. Elements of ethics, p 112 ff.

H. Sidgwick, Methods of ethics p. 387 ff.

C. F. D. arcy, Short Study of ethics, p. 244 ff.

G. Moore, Principia ethica, p. 66 ff .

B. Russell, Hist. of western philos. 806

M. Schlick, Problems of ethics, p. 18 ff.

J. Plamenaty, The English Utilitarians, p. 140 ff.

(٢) د. زكريا البرى فى مقال له تحت عنوان : أينما وجدت المصلحة : قسم

شرع الله .

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها في هوامش الفصل وما ورد منها في قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

J. Bentham, (1) An Introduction to the principles of morals and legislation 2 vols. 1789

(2) A Fragment on government

(3) Deontology 2 vols

J. S. Mill, (1) Utilitarianism .

(2) Dissertations and discussions 4 vols. 1859-73

James Mill, Analysis of the human mind, 1878 (chs. 17-18)

Leslie Stephen, English utilitarians 3 vols .

عن بنتام وجيمس مل وجون ستورت مل (على الترتيب)

E. Albee, Hist. of English utilitarianism

A. Bain, Mental & moral Science, 1872

S. Hodgson, The Theory of practice, 2 vols. 1870

Th. Fowler, Progressive morality, 1884

V. G. Gizychi, Students manual of ethical philosophy; adapted by Stanton Coit, 1889 ,

H. Rashdall, The Theory of Good & Evil. 2 vols .



الفصل الثالث

نظرية التطور في الأخلاق

أو مذهب الكمال (١)

تمهيد - التطور والأخلاق عند دارون - التطور والأخلاق عند سبنسر
التطور والأخلاق عند ستيفن والكسندر - التطور والأخلاق عند هكسلي -
التطور والأخلاق عند نيتشه - تعقيب

تمهيد :

في القرن الماضي حاولت الوضعية الفرنسية - من ناحية - والنفعية الإنجليزية
من ناحية أخرى - أن تدخل خصائص البحث العلمي في التفكير الأخلاقي ،
بحيث يستقى الأخلاقيون حقائقهم من التجربة وحدها ، ويلتزمون في دراساتهم
الموضوعية والنزاهة ، ويتوخون الكشف عن الحقيقة في غير إلف ولا عصبية ، ..
إلى آخر ما هو معروف ، وسار في هذا الاتجاه العلمي وأكده خصائصه أتباع نظرية
التطور ممن حاولوا تطبيقها على مجال الأخلاق .

وكانت إنجازاتنا في النصف الثاني من القرن الماضي تغلب بالتفكير التجريبي -

(١) للكمال في الأخلاق صورتان ، بل ما من مذهب في الأخلاق الا وهو
يهدف الى التعبير عن الكمال في صورة من صوره : وان لم يستخدم في ذلك
لفظ الكمال ، ولكن التطوريين قد أنتهوا بتطبيق التطور على الأخلاق الى
ما سموه بمذهب الكمال Perfectionism كما سنعرف في هذا الفصل .

وإن سائر تفكير المثاليين من الحدسيين والعقليين — كما سنعرف بعد — وقد ظهر كتاب «مل» في مذهب المنفعة العامة عام ١٨٦١ وقبيل ظهوره بعامين نشر دارون Darwin الجزء الأول من كتابه «أصل الأنواع» الذي مكن لنظرية التطور في صورتها العلمية الدقيقة. وكان دارون مثالا عاليا للعالم التجريبي الذي حقق في دراساته خصائص البحث العلمي في أكمل صورها (١).

وكان رجال اللاهوت يقولون إن الله قد خلق أنواع الحيوان كلها من العدم دفعة واحدة في ستة أيام كل منها نهار وليل، وأنها مستقلة غير متصلة الانساب بعضها ببعض، وأنها لازمت صورها منذ خلقت فلم يلحق بها تطور ما، فانتهى دارون بعد دراسة استغرقت نيفا وعشرين عاما إلى القول بأن هذه الأنواع قد نشأت بالانتخاب الطبيعي آليا عن طريق النزاع على البقاء وبقاء الأصلح منها، وبفضل تكيف الكائن الحي مع بيئته، وتأثير البيئة في نمو الأعضاء وضمورها، وأثر الوراثة وانتقال الصفات المكتسبة إلى الذرية... إلى آخر ما قاله في نظريته.

وهزت النظرية الجديدة أركان العالم الأوربي والأمريكي (٢) مع أن دارون لم يكن قد عرض لأصل الإنسان في كتابه السالف الذكر، مكتفياً بالحديث عن أنواع الحيوان والنبات، ثم أصدر في عام ١٨٧١ كتابه «تسلسل الإنسان» وأبان فيه أن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق درجة وليس فرق نوع! وأن أظهر الفروق بينهما يتمثل في أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يعتبر أخلاقياً، وإن لم ير في

(١) من التزام للتجربة دون التأثير بأية اعتبارات، وحرص على موضوعية البحث ونزاهته، واعتصام بالصبر والأناة... انظر في تفصيل هذا كتابنا أسس الفلسفة ص ٢١٢ - ١٣.

(٢) انظر في تفصيل آثارها كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة - فصل ٨ ص ٢٤٦ وما بعدها.

هذا ما يمنع من إخضاع الإنسان لقانون الانتخاب الطبيعي ، بل يصرح دارون بأنه يؤثر أن يترد أصله إلى الفرد الذي يضحى بحياته إنقاذاً للحياة حارسه ، على أن ينحدر إلى إنسان متوحش يجد لذة في تعذيب عدوه والفتك بأولاده واسترقاق نسائه دون أن يشعر بوخر ضمير !

وحاول بعض الأخلاقيين تطبيق الانتخاب الطبيعي على الأخلاق وقيمها العليا ، وتمثلوا السكال الأخلاقي قائماً في نهاية تطور الإنسان الطبيعي ، وكان في مقدمة هؤلاء : سينسر وستيفن وهكسلي ونيقشه والكسندر وغيرهم .

وأخذ هؤلاء يرفضون — مع غيرهم من التجريبيين — قول المثاليين إن القيم الخلقية من وضع فلاسفة الأخلاق ، وينحدرون بها إلى أصولها الأولى في حياة الجماعات البدائية ، ويتبعون تطورها خلال الزمن .

ونحن لا يعني أن تكون الحياة الخلقية عند الفرد أو الجماعة ماضية في تطور تدريجي خلال السنين والعصور ، لأن هذا من شأن تاريخ الأخلاق ، وشتان بين تطور الأخلاق وأخلاق التطور ، فالمراد بتطور الأخلاق البحث في تطور العرف الاجتماعي والنظم والأفكار الخلقية منذ نشأتها حتى احتلت مكانها من حياة الإنسان ، أما أخلاق التطور فتهدف إلى وضع نظرية تحدد قيمة سلوك الإنسان ، فهي لا تقف عند تأريخ موضوعها ولكنها تزودنا بمقياس للقيم الخلقية ، ابتغاء الكشف عن مدى صلاحيتها لهداية الناس ، وللبحث التاريخي الأول أهميته في البحث التقييمي الثاني ، وإن كان أكثر دعاة التطور من الأخلاقيين قد أغفلوا التمييز بينهما عند تطبيق التطور على الأخلاق ، ظناً منهم بأنهم بتأريخ الاخلاقية يضعون في نفس الوقت نظرية في تقييم الأفعال الخلقية .

التطور والأخلاق عند دارون :

لم يقنع دارون بوضع نظريته في تطور الكائنات ، وإنما أبان عن مكان

الانتخاب الطبيعي في مجال الاخلاق ، فرأى أن نظريته تطبق على حياة الهمج في نضالهم من أجل البقاء ، وتبطل في حياة الشعوب المتمدينة التي وجدت من النبل أن تعين الضعيف على البقاء ، ففي حياة البدائيين تعين الفرد في نضاله صفات الشجاعة والحزم والاعتماد على النفس والإرادة ونحوها ، ومن افتقر إلى هذه الصفات استهدف للهلاك ؛ أما صفات النعاطف والتضحية والميل إلى مساعدة الآخرين والطاعة والولاء للمجموع ... فإنها لا تساعد الفرد في نزاعه مع الآخرين من أجل البقاء ، ولكن لها خطرهما البين في حياة القبيلة أو المجموع ، فتبادل المساعدة والرغبة في تضحية الذات من أجل الآخرين وغيرها من صفات تعبر عن الغريزة الاجتماعية وتجعل القبيلة التي تتوافر في أفرادها هذه الصفات أقدر على مكافحة غيرها من القبائل التي تعوز أفرادها هذه السجايا ، وفي هذا يتمثل قانون الانتخاب الطبيعي ، فالقبيلة التي تعوز أفرادها الفضائل السالفة الذكر تنقرض أو تضعف في نضالها على أقل تقدير ، وبالتالي يتاح للقبيلة التي تهيات لأفرادها الصفات السالفة أن تبقى وأن تكون أقدر على النضال ، وبهذا فسر دارون نمو الصفات الاجتماعية في حياة الجنس البشري ، وفيها يبدو ما تسميه بالفضائل ، وهذا عنده هو تطور الفضائل عند الهمج والبدائيين .

فإذا عرض دارون لحياة الإنسان المتمدين تضرعت محاولته ولم يسمفه قانون الانتخاب الطبيعي محكاً لقياس التطور الروحي عند الشعوب المتمدينة . لأن تطور التعاطف عندها قد تجاوز منطق القانون الطبيعي ، فإذا كان ضمافاً للجسم والعقل في طور الهمجية يتعرضون للانقراض ، ولا يبقى إلا من تهيات لهم أسباب الصحة والعافية ، فإن الشعوب المتمدينة تفرغ وسمها في الحيلولة دون هلاكهم ، تقاوم الانتخاب الطبيعي ويعوق انقراضهم ، إذ تقيم الملاهي والبيمارستانات والمستشفيات لتبقى على حياة العجزة والمرضى والمأفونين من بني الإنسان ، وتسن القوانين التي

تتكفل معونة المحتاج ، ويستنفد الأطباء مهارتهم في إنقاذ حياة المرضى للموت.. وما نبديه من عون للمعوزين ليس إلا نتيجة عرضية لغريزة التعاطف التي تلقيناها في الأصل كجزء من غرائزنا الاجتماعية ... وليس في وسعنا نحد المتعدين أن نوقف تيار هذا التعاطف الوجداني تحت أى ظرف ما لم نقض على أنبل جزء في طبيعتنا — فيما يقول دارون في كتابه : « تسلسل الإنسان » Descent of Man

وهذا التعاطف الذي لا يتمشى مع قانون الانتخاب الطبيعي حتى في نضال الجماعات ، يعتبر في رأى دارون أسمى من الانتخاب الطبيعي وأنبل من النزاع من أجل البقاء ، وإذا نحن سائرنا منطق الانتخاب الطبيعي انتهينا لآحالة — فيما يقول دارون — إلى هدم جميع المنشآت والمؤسسات التي تقيمها الشعوب المتمدينة ابتغاء الإبقاء على الضعاف والمرضى من أبنائها ، وكفالة الحياة الرخية المأمونة لهم، وليس هذا — فيما يصرح دارون نفسه — إلا إتلافه لأنبل جزء في طبائع البشر، وهكذا انتهى دارون إلى أن الانتخاب الطبيعي يصلح محكما لأخلاق البدائيين والهمج، ويهطل مقياساً لأخلاق المتعدين من بنى البشر (١) .

تلقي النظرية بعد دارون طائفة من المفكرين تشعبت وحات نظرم فى فهم العلاقة بين التطور والأخلاق ، حسبنا أن نجعل آراء أعلامهم فى هذا الصدد :

التطور والأخلاق عند سبنسر :

سيطر هربرت سبنسر + ١٩٠٣ Spencer (٢) على ميدان الفلسفة فى إنجلترا إبان الثلث الأخير من القرن الغابر ، وكان من الانجليز سلائل الذين

(1) W. R. Sorley, Recent Tendencies in Ethics. p. 40—4
وراجع كتاب دارون Descent of Man فى الشطر الأول فصل خامس
طبعة ١٩٠١ ص ٢٠٣ وما بعدها .

(2) Cf. A Hundred Years of British Philosophy, p. 98 ff.

تجاوزت شهرتهم إبان حياتهم حدود بلادهم ، اذ عرفته أوروبا وأمريكا بل روسيا والصين واليابان ، وترجمت مؤلفاته إلى أكثر لغات العالم الممتدين ، وهو يدين بشهرته إلى قدرته على تطبيق نظرية التطور على مختلف مجالات المعرفة البشرية ، اذ وضع في هذا الصدد سلسلة مجلدات في مبادئ علوم الحياة والاجتماع والنفس والاخلاق ...

وقد أبان عن موقفه من الاخلاق في كتابه « مجال علم الاخلاق » Data of Ethics الذي أصبح الشطر الاول من الجزء الاول من كتابه « مبادئ علم الاخلاق » .

واعتبر سبنسر علم الاخلاق علما واقعيا طبيعيا وليس فلسفيا يهتم بدراسة المبادئ والمفاهيم الميتافيزيقية ، فاهتم بدراسة سلوك الإنسان ومعرفة غايات الأفعال الإنسانية وقوانينها ، وقد سلم بالأساس الذي استند إليه المذهب النفعي عند اسلافه (١) وتدرج منه إلى تطبيق نظرية التطور على الاخلاق ، ومن ثم انتهى إلى إخضاع مبادئ الاخلاق الجديدة لقانون الانتخاب الطبيعي عن طريق التنافس على البقاء ، بمعنى أن يبقى من هذه المبادئ ما يصمد للتجربة وينقرض منها ما لا يقوى على النضال ، لأن الاخلاق عنده شأنها شأن أى شئ آخر ، فالخير ما يساير أغراض الحياة والشر ما يتعارض مع أهدافها ؛ إن وظيفة الاخلاق أن تساعد الفرد على أن يحيا ويتكيف مع بيئته ، ومن أجل هذا اختلفت مبادئ الاخلاق باختلاف زمانها ومكانها .

والحياة عند سبنسر تلازم أو تكيف بين الكائن الحي وبيئته ، وكال الحياة

(١) أنظر في تفصيل هذا كتابنا : مذهب المنفعة العامة - الفصل الثاني من الباب الثالث ولا سيما ص ١١٦ وما بعدها .

مرهون بهذا التلاؤم ، وأفعالنا الإرادية تهدف إلى حفظ الذات أو حياة الجنس أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد في انسجام مع غيره من أفراد . وهذه الغايات تقابلها أنواع من السلوك الانساني تهدف إلى المحافظة على النفس ، والابقاء على النوع الأخير هو مجال علم الاخلاق وغاية الانسان القصوى تقوم في تحصيل اللذة والمحافظة عليها أو تجنب الألم أو تفاديه ، وهكذا تبدو غاية السلوك الانساني في تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته ، فإذا تحققت هذه الغاية كان السلوك خيرا وإلا كان شرا ، وتحقيقها يثير لذة عند الفرد والجماعة معا ، والكمال الاخلاقي إنما يقاس بمدى تحقيق اللذة والخلو من الألم ؛ وقد التمس الانسان أول أمره تحقيق منافعه الشخصية ، ثم فطن إلى أن تعاونه مع الآخرين يؤكد مصالحه ويزيد من منافعه ، فامتزجت في تصرفاته الأثرة بالايثار ، ثم استصوب بمرور الزمن العمل لصالح الغير ولو خلا من النفع الذاتي أو تعارض مع مصالحه الشخصية ، وسيجى . يوم تتفق فيه منفعة الفرد ومنفعة المجموع ويتقن التعارض بينهما ، وتختفي الأثرة ويسود الايثار ، وهذه هي « يتوبيا » Utopia سبنسر أو مدينته الفاضلة التي صور فيها السعادة المقبلة فيما سماها نقاده .

ومقياس أخلاقية الأفعال عنده يقوم فيما يترتب عليها من لذة أو ألم ، وهذان ينحلان بيولوجيا إلى المنفعة والضرر ، وبهذا عارض سبنسر اتجاه الحدسيين الذين قالوا بوجود حاسة خلقية موروثة تميز بين الخير والشر تلقائيا حدسيا ، وإن صرح مع هذا بأن المفاهيم الخلقية التي اكتسبها الجنس بالتجربة قد أصبحت وراثية عند الأفراد بمرور الزمن ، فوفق بهذا بين الحدسيين والنفعيين .

وقانون التطور عنده يؤكد أن تكيف الإنسان مع بيئته في تقدم متصل ، فالإنسان بدأ أنانيا ينشد منفعة الشخصية ثم فطن إلى أن التعاون مع أقرانه يزيد من منافعه ويكفل تحقيق مصالحه ، ومن هنا جاء ميله إلى التعاون ، فامتزجت في

هذه المرحلة من حياة البشر الانانية والغيرية كما قلنا منذ حين ، وورثت الاجيال فكرة الجمع بين صالح الفرد وصالح المجموع حتى أحب الناس الغيرية لذاتها دون نظر إلى ما يترتب عليها من نتائج وآثار ، ولكن الإنسان الراهن لم يتجاوز بعد مرحلة النزاع بين الآثرة والايثار ، وقد يحى . يوم يتحقق فيه الانسجام الكامل بين مطالب الفرد ومطالب المجموع ، وعندئذ تسود الغيرية ويصبح الانسان فاضلا بطبيعته .

وحين أراد سبنسر أن يحدد ما يعنيه بالسلوك الخير، انحدر إلى حياة الحيوانات الدنيا ، ورأى أن جوهر الحياة في أدنى صوره يقوم في الجهد الذى يواصل الكائن الحى بذله لى يلائم بين نفسه وبين بيئته ، وكل سلوك يذرع إلى ترقية هذا التلاؤم أو إيقاف ترقيته ، وبمقدار توفيقه أو إخفاقه يكون خيراً أو شراً .

والسلوك الخير يحقق لصاحبه لذة أو منفعة لانه يفضى به إلى الانسجام مع بيئته ، وعلى عكسه يكون السلوك السيء ، وتكتمل خيرية السلوك متى حقق منفعة لا تقتصر بمهضة فإن كانت اللذة أو المنفعة الناجمة عنه تزيد على الألم أو الضرر كان خيراً نسبياً ، وغاية الاطلاق القصوى تقوم في المساهمة في تعجيل التطور الذى يحقق تكيف الفرد مع بيئته ، فالحياة الخلقية تتحرك بنا نحو مثل أعلى يحقق الانسجام بين مطالب الفرد ومطالب المجموع (١) .

ولكن اتجاه سبنسر إلى تطبيق التطور على الاخلاق قد انتهى به إلى رد مقياس الاخلاقية إلى حالة قد يبلغها الجنس البشرى في تطوره يوم تختفى من حياته الحاجة إلى النزاع من أجل البقاء ، وتسير حياته كلها هونا بريثا من الصراع ، وكان من آثار إخضاع المبادئ الخلقية لمنطق التطور الاعمى أن أصبح الاحسان عنده يتعارض

(1) Mackenzie, op. cit., P. 237--41

مع قانون الطبيعة الذى يقول ببقاء الأصلاح، ويفضى بالناس إلى التدهور والانحطاط لأنه يساعد على بقاء من يستحق أن ينقرض ، وبذلك أصبحت « الزكاة » والضرائب فى كل صورها ظالما وإفسادا يمكن للطاعنين فى السن وضعاف العقول والأجسام من البقاء ، وأوضحت الدعوة إلى التماون باسم محبة الإنسانية ضلالا مبينا ، وهذا الاتجاه الحديث سيبدو فى أبشع صورته عند « نيتشه » كما سنعرف بعد قليل .

التطور والأخلاق عند ستيفن والكسندر :

ويتميز مذهب سبنسر من مذاهب غيره من مدارس التطوريين باعترافه بوجود غاية قصوى مطلقة يتجه إليها سلوك الإنسان ، وبرغم أنه يسير من البداية متطورا إلى النهاية ، فيبدأ من أبسط صور الحياة إلا أنه ينتهى إلى القول بوجود غاية مطلقة ، وبالتالي يباح فى معالجة الأخلاق من وجهة نظر غائية ، ويمضى فى هذا مسترسلا حتى يقتضى إلى مذهب خلقى لا يرتبط بدنيانا الحاضرة ، بل يتصل بعالم مقبل يتحقق فيه التلاؤم التام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته ، ولكن أكثر دعاة التطور قد رفضوا التسليم بهذه الأخلاق المطلقة ، وفى مقدمة هؤلاء « ليسلى ستيفن » + ١٩٠٤ Leslie Stephen فى مذهبه الذى أبان عنه فى كتابه Science of Ethics وصمويل الكسندر + ١٩٣٨ S.Alexander فى كتابه Moral Order and Progress اذ تحاشى كل منها القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها .

وكتاب ستيفن السالف يمكن اعتباره أنضح محاولة لاقامة الأخلاق على أساس من فلسفة التطور ، وقد استوعب ستيفن التراث الانجليزى وتشرب خصائصه ، من هنا جاء عداؤه للميتافيزيقا وعدم مبالاه بالدين والارتداد إلى التجربة مصدرا وحيدا للمعرفة وتمجيد العلم الدقيق وبالتالي رفض جميع الحقائق الأولية السابقة

على التجربة، وإذا كان سبنسر هو الذى وضع أساس النزعة التطورية فى الاخلاق، فإن ستيفن هو الذى أكمل عمله وعمق فكرته، فالاخلاق عنده — كما يشهد عنوان كتابه — تخضع للبحث العلمى وتصطنع فى دراستها مناهجه، فتتحرر بذلك من التأملات الميتافيزيقية والجزاءات الدينية وتقع فى حدود التجربة، وتصبح وظيفة علم الاخلاق وصف الظواهر الخلقية وتحليلها كما تبدو فى الخبرة الحسية وتعرض للملاحظة ومن أجل هذا كان اتصاله بعلوم الحياة والنفس والاجتماع.

ويرى ستيفن — متجاوزاً حدود المذهب النفعى — ضرورة تحديد علاقة الفرد بالجماعة، فليس الفرد وحدة مستقلة عن الجماعة، ولا الجماعة بمجموع وحدات، ان بينما علاقة عضوية يبدو فيها الفرد ممزولا فى نسيج إجتماعى مما يتعذر معه أن يستهدف غايات شخصية وبالتالي فإنه يعبر عن مصالح المجتمع حتى حين يبدو أن سلوكه يرتد إلى دوافع الانانية.

وبالتالى يصبح معيار الاخلاق ليس تحقيق السعادة الشخصية ولا العمل على توفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، إنما يقوم المعيار الاخلاقى الصحيح فى صحته الكائن العضوى الاجتماعى وكفاءته، وبذلك يكون الفعل الإنسانى خيراً بمقدار ما يؤدى إلى تقدم حقيقى فى حياة الجماعة، وتكون الجماعة أقدر على النضال من أجل البقاء متى استهدف أفرادها سلامتها من حيث هى كل، لأن الهدف الأخير لكل أخلاق هو سلامة النسيج الاجتماعى وكفاءته، وبذلك تتحقق حالة التوازن الاجتماعى الذى تستهدفه الاخلاق.

ومع هذا أفصح ستيفن لمبدأ المنفعة مكاناً فى مذهبه، فقاعدة المنفعة مبدأ للنهوض بالصحة وحفظ الحياة، وليست مجرد مبدأ يكفل اللذة أو السعادة، إن اللذة والصحة تبدوان فى أفعال تسير فى إتجاه متضارب، فإذا نشأ بينهما تعارض نشأ بذلك إخلال بالتوازن الاجتماعى.

وقد واصل هذا المذهب صمويل ألكسندر في كتابه السالف الذكر عن النظام الخلقى والنقد، فالأخلاق عنده مطبوعة بطابع إجتماعى ، تهتم بتحليل المعانى الخلقية وتعنى بتحديد علاقة الإنسان بالعالم الذى يحيطه ، ومكانه من المجتمع الذى يعتبر عضواً فيه ، ولا تنزع بمهمة الوصف والتقرير ، بل تتجاوزها كعلم معيارى إلى تقييم الوقائع الخلقية فى ضوء مثل أعلى ؛ وقوام هذا كله عند ألكسندر نظرية التطور ، فمحك الأخلاقية بدورها هو قانون الانتخاب الطبيعى ، ومقياس تقييم المثل العليا واختبارها لمعرفة أصلها هو الجدارة الاجتماعية ، إن الحياة الخلقية عنده — كما كانت عند ستيفن — عملية لانتخاب طبيعى أو تنازع على البقاء يبقى فيه الإصلاح ، أى النوع الذى يكون أكثر توازناً ، فالانتخاب الطبيعى عملية تهدف بها الأنواع إلى تحقيق السيادة لنفسها ، فيسود أحدهما ويبقى ... ويكون النزاع فى عالم الحيوان بين أفراد أو مجموعات أفراد ينقرض بعضها ويبقى الصالح منها ، وليس هذا هو الحال فى عالم الأخلاق ، فإن حرب الانتخاب الطبيعى فى الشؤون الإنسانية لا تكون موجهة ضد الضعاف من الأفراد ، بل تكون ضد مثلمهم والعليا وأساليبهم فى الحياة ، وفى عالم الحيوان تولد بعض أفراد مزودة باستعدادات طبيعية تجعلها أصلح للبقاء من بعضها الآخر ، ويرث صفاتها هذه الاستعدادات فتصبح أجدر بالبقاء من الحيوانات التى تفتقر إليها ، أما فى عالم الأخلاق فإن الاهتمام ينصرف عن الأفراد إلى العقول ، إذ بالتفكير العقلى قد ينزع الإنسان (أو بعض الناس) إلى مثل أعلى للسلوك ، فيضيق على سبيل المثال — باستعباد المرأة ويطالب بتحريرها من قيود الاستعباد ، ويقف وحده أو مع قلة من أصدقائه ينتصرون لمبدئه ، وقد يثير دفاعه عن فكرته سخرية الناس وضيقتهم ، فإن كان مصلحاً أصيلاً كابد العناء من أجل فكرته ، وواصل الدعوة لها حتى تأخذ فى الانتشار بين الناس ، ويتحول خصومه إلى التمسك بأسلوب السلوك الجديد الذى يوشى به ، ويقوى رأى الجديد يوماً بعد يوم حتى يحتل آخر الأمر عقول الأكرية أو يشيع بين الناس جميعاً ، وبهذا يقوم الإقناع

والتعليم في الأخلاق مقام نشوء الأنواع وانقراض ما لا يصلح منها للبقاء، فالإنقاذ في مجال الأخلاق يقابل استئصال المنافس في العالم الطبيعي، وبهذا فسر ألكسندر بالانتخاب الطبيعي أصل المثل العليا كما فسر في ضوءه أصل الأنواع.

التطور والأخلاق عند هكسلي :

وكان توماس هكسلي + Huxley ١٨٩٥ من أعلام الفكر المتنازين في العصر الفكتوري في إنجلترا، وكان من إستقلال الفكر بحيث لم يتابع دارون ولا غيره من معاصريه وسابقيه بغير تبصر، سلم مع دارون بمبدأ النضال من أجل البقاء، ولكن الشك ساوره بصدد قانون التكيف مع البيئة، ومن ثم جاء تردده في التسليم بقانون الانتخاب الطبيعي.

وبدأ إستقلال فكره في مجال الأخلاق، إذ أعاد النظر في نظام الكون الذي يخضع لقانون التطور. فلاحظ أن الأخلاقية تتعارض كل التعارض مع نظام الكون الذي يعبر عنه قانون التطور، إن نظام الكون يختلف مع مقتضيات الأخلاق إختلافاً يبننا، ومن هنا كان من الضلال أن نستسلم لقوانين الطبيعة العمياء تلك الطبيعة التي تكبر من شأن الوحشية والخداع وتستخف بمبادئ العدالة والمحبة ! إن مزاوله الخير أو إنباع الفضيلة يتنافى في كل الحالات مع ما يؤدي إليه النجاح في النضال الكوني من أجل البقاء، لأن هذا النزاع يوجب تأكيد الذات والتمكين للانانية، بينما تتطلب الأخلاق ضبط النفس وكبح الشهوات والتضحية في سبيل الآخرين، إذا كانت قوانين النضال من أجل البقاء تبرح للسكان أن يسحق منافسيه ويسير على جشهم، فإن الأخلاق لا تقنع برده عن إيذائهم، ولا يكفيها منه أن يقوم باحترامهم، ولكنها تطالبه بأن يمد لهم يد العون ما استطاع إلى ذلك سبيلا ! إن الأخلاق لا تهدف إلى بقاء الأصلح، ولكنها تيسر السبيل لبقاء أكبر عدد ممكن من الكائنات، فتأخذ بيد الضعيف وتعين المعتوه وتشد أزر المحتاج، ومن

هنا كان إنكارها لسنن النضال من أجل البقاء ، ونفورها من أن يقلد الإنسان في سلوكه نظم السكون ويجرى على سننه (١) .

هكذا حرر هكسلي النزعة التطورية في الأخلاق من قيود المذهب الطبيعي ومهد الطريق لمثالية أخلاقية أعرب عنها في دفاعه عن كرامة الإنسان ، وفي الأسلوب الرفيع الذي إتخذه وإستخدامه في ذوده عنها ، وفي الطابع النبيل الذي بدا في نظراته إلى الحياة الإنسانية فيما يقول متر (٢) .

التطور والأخلاق عند نيتشه :

قنع دارون في كتاب أصل الانواع بالبحث في الأصل الذي صدرت عنه أنواع الحيوان والنبات ، وظل على إيمانه بالله ، ولكنه بعد ذلك باثنى عشر عاما — أى عام ١٨٧١ — نشر كتابه تسلسل الإنسان وفيه أكد أن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق درجة وليس فرق نوع ! ومن ثم أخضع الإنسان بدوره لقانون بقاء الأصالح عن طريق التنازع من أجل البقاء ، ولكنه حين عرض للبحث في الأخلاق أشفق من تطبيق الانتخاب الطبيعي خشية القضاء على أنبل جزء في طبيعة الإنسان ، فالإنسان عنده هو الكائن الوحيد الذي يعتبر كائنات أخلاقيا ، ولكن هذه النتيجة التي أشفق منها دارون ، وتابعه فيها جبهة التطوريين في إنجلترا ، وأشياح الوضعية في فرنسا ودعاة الاشتراكية في ألمانيا ، قد رحب بها ودعا إليها مفكر ثائر جرىء هو « فردريك نيتشه » ، + Nietzsche ١٩٠٠ ذلك أن هؤلاء قد مكثتهم جرأتهم من رفض الدين المسيحي وإنكار مبادئه ، ولكنها خانتهم حين أرادوا — مسايرة لمنطقهم — أن يطبقوا قانون بقاء الأصالح على مجال

(1) Sorley, op. cit., p. 45 — 6

(2) Metz. op. cit., p. 113 .

الأخلاق ، فواصلوا إيمانهم بالقيم الخلقية القديمة التي تسكبر من شأن الدعوة والغيرية والمشاركة الوجدانية ونحوها من الفضائل التي دعت إليها المسيحية — وغيرها من الأديان — وشارك في الدعوة إلى إكبار الفضائل التقليدية دعاء المذهب النفعى على نحو ما أشرنا من قبل (١) ، وجاء نيتشه فطالب في جرأة بتطبيق نتائج التنازع على البقاء على مجال الأخلاق ، وكان دارون قد واصل عن غير قصد منه عمل السابقين عليه من رجال الانسيكلوبيديا الذين قوضوا الأساس اللاهوتى الدينى للأخلاق الحديثة ، ولحكمهم أبقوا على الأخلاق القديمة فلم يتعرضوا لها بسوء ، ولهذا أصبحت تفقر إلى أساس قوي تستند إليه ، ومست الحاجة إلى إعادة إقامتها على أساس جديد ، فنهض نيتشه بهذه المهمة وتصدى لإقامتها على أساس بيولوجى ، وانتهى بهذا إلى التمكين لمبادئ القوة والكبرياء والانانية ، وأحلها مكان الطيبة والمسكنة وإنكار الذات .

وقد أنكر نيتشه وجود قيم مطلقة أو معايير ثابتة لا تتغير ، ورفض القول بإرجاعها إلى الله ، كما أنكر القول بردها إلى العقل ، فأنكر بالتالى وجود خير فى ذاته أو حق فى ذاته ، ورأى أن مرد المعايير إلى الإنسان الذى يتغير بتغير ظروفه وأحواله ، ولتأييد هذا رأى أرخ الأخلاق وصنف الأحكام الخلقية التى أصدرتها الشعوب فى ماضى عصورها ، وربط بين هذه الأحكام وأصحابها ، وعرف بهذا أى صنف من هذه الأحكام أقدر على البقاء ، وانتهى من هذا إلى القول بأن القيم والمعايير الخلقية تختلف باختلاف زمانها ومكانها ، وتأدى إلى القول بوجود صنفين من الأخلاق ، أخلاق السادة ، وأخلاق العبيد .

فأما أخلاق العبيد فتتمثل فى أخلاق الدهماء وهم الكثرة الغالبة ، هى أخلاق

(١) انظر الثورة على الأخلاق التقليدية فى الفصل الثانى من الباب الرابع فى هذا الكتاب .

الصبر والحلم والطاعة والتواضع وغيرها مما دعت إليه المسيحية من وجوه الضعف والانحطاط ! ويلج القساوسة في توكيده ليحتفظوا بنفوذهم على الجماهير ، وقد استسلم العلماء المحدثون لهذه القيم وقنعوا بأن يضعوا العلم مكان الله ، ثم يكبرون بعد هذا من شأن المساواة والحرية والديمقراطية وغيرها من أوام .

أما أخلاق السادة فهي التي تمكن للإنسان القوى وتوطد نفوذه ، وهي تتمثل في الاعتزاز بالقوة واحتقار الضعف واحترام القسوة والاستخفاف بالرحمة والدعة والاستخذاء وحب الصراحة وكرهية الكذب والنفاق والخداع ، والغفور سن أنصاف الحلول ، والميل إلى الظفر في ميادين الكفاح وقهر المنافسين والسير على جشهم في غير رفق ولا رحمة ١ .

ولسكن العبيد يتمردون على قيم السادة ومما يبرهم ويضعون غيرها مما يلائم وضعهم كعبيد ، ومن هنا جاء التناقض بين أحكامهم وأحكام سادتهم ، فإذا كانت الفضيلة عند السادة تقتضى القوة والقدرة على الصراع والمغامرة والسيطرة ونحوها من فضائل إيجابية قوية ، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمة والتواضع والنعاطف ونحوه من فضائل سلبية هزيلة ، وبهذا تتغير القيم بدافع من حقد العبيد على سادتهم ورغبتهم البائسة في الانتقام ، وعن هذا تنشأ المثل العليا الهزيلة التي تجعل من الضعف فضيلة ، ومن العجز عن الانتقام عزوفا عن إرتكاب الشر ، ومن الخضوع الذليل طاعة ، ومن عدم القدرة على رد العدوان المثل صبرا ، ومن القصور عن تحقيق المطامع تواضعا ... وهلم جرا .

ومضى نيتشه فقال إن قيم العبيد تتنافى مع قوانين الطبيعة ، فإذا كان من الطبيعي أن ينقرض الضعيف ويبقى الأصالح أوجبت قيم العبيد مساعدة الضعيف والمعتوه وأقامت المستشفيات من أجلهم ، وإذا كان من الطبيعي أن يرد الإنسان العدوان بمنزله ، اقتضت قيم العبيد أن يصبر المظلوم على المسكروه لأن احتمال الظلم خير من

ارتكابه ، بل طالبت به بأن يحب من أنزل به الظلم ! وإن كان من الطبيعي أن تفتقر
مراتب الناس دعت قيم العبيد إلى التساوى بينهم ... إلى آخر هذه القيم التي تنحدر
إلى اليهود الذين عانوا الظلم الفادح أجيالاً فتسلحوا بهذه القيم الهزيلة في مقاومة
سادتهم من الرومان .، وقد مسكن الأنبياء بمهارتهم من جعل العبيد الأذلاء مصدر
القيم الأخلاقية ومرجع الكمالات الإنسانية ، ومن هنا أصبح الفقر سمة الفضيلة،
والتمتع بمباهج الحياة نذير الشر .

هكذا هدم نيته تصور المؤلف لمشكلة القيم الأخلاقية ، ثم تصور مثله الأعلى
فائماً في إرادة القوة ، وقد تسكفل هذا المبدأ بقلب القيم المعروفة ، وتوكيد الانانية
والبطش بالآخرين ، وتمجيد القسوة والمغامرة والشجاعة ونحوها من فضائل إيجابية
وبهذا تجلى المثل الأعلى قائماً في توكيد الذات والسيطرة على الآخرين ، لابتغاء
السعادة الفردية ، بل ابتغاء التوصل إلى الإنسان الأعلى أي « السوبرمان » ، وإذا
كان التطور البيولوجي قد تأدى إلى الإنسان الحاضر ، فإيمض بالتطور حتى نتوصل
إلى السوبرمان ، الذي يتمكن بإرادته من أن يسيطر على الآخرين ويخضعهم لنفوذه،
إن حياته ينبغي أن تكون خصاماً لا هواة فيه ، ومغامرة عنيفة لا تنقطع ، وألماً
لا يثير في نفسه ضيقاً ، والانسانية تخطى . حين تبقى على حياة الضعاف وتعمل على
ترقية الدهماء ، وتحسن صنماً إذا حصرت غايتها في التماسي بالصفوة الذين وهبوا القوة
والجمال ، ومن الخطأ الاعتماد على الانتخاب الطبيعي وحده في تحقيق هذه الغاية ،
لأن الطبيعة تقاوم الشذوذ وتحابي المتوسطين من الناس ، وبالتالي تهبط بالممتازين ،
إلى مصاف المتوسطين ولا ترتفع بالمتوسطين إلى مراتب الممتازين ، ومن
هنا وجب الاهتمام بتربية الأجيال والإشراف على تهذيبهم ، والحرص على
جعل الزواج وسيلة لترقية النسل وليس مجرد أداة للتناسل ، بمعنى أن يكون
خير الشبان لخير الفتيات جسماً وعقلاً ، ولا يقوم الزواج على مجرد الحب . (١)

(1) Cf. W. Durant. Story of Philosophy. 1958, ch. IX p.=

هكذا اهتم نيتشه بإيجاد أفذاذ وعباقره ، ولم يكثر بالأمم والجماعات ، تصور أفراداً يقفون حياتهم للصراع والقتال والمغامرة ، ومن الخطأ ما قيل من أنه كان داعية للقومية المتعصبة ؛ فقد كان يميل إلى العالمية ويطمع في رفع الحدود بين الأمم ، وليس السوبرمان عنده إلا مواطن عالمياً يمثل صلابه الخلق وشجاعة الرأي ويمجد الألم والقسوة ويحترق الدعة والصبر والنواضع والتعاطف ... إلى آخره ما قلناه من قبل .

وفي ضوء هذا الذي أسلفناه يبدو كيف كان ديمقته من رواد الفلسفة الوجودية المعاصرة ، سبق إلى التعبير عن خصائصها حين هاجم القيم المعروفة التي فرضتها سلطة عليا — إنسانية كانت أو إلهية ، وأرجع القيم كلها إلى الإنسان ، فأكد الفردية ووطد الحرية ومكن للمسئولية ، وناصر الذاتية وحقق من موضوعية البحث عن الحقيقة ، وربط بين الفلسفة والحياة فأصبحت الحقيقة إنسانية وليست ميتافيزيقية منطقية ... إلى آخر هذه الحقائق التي تبلورت بعده في الفلسفات الوجودية المعاصرة

تعقيب :

إن محاولة تفسير الحياة الخلقية بنفس الطريقة التي تفسر بها الصفات الجيولوجية أو تطور الجماعات والشعوب تحتل المناقشة ، لأن وظيفة علم الأخلاق تختلف عن وظيفة العلوم الطبيعية اختلافاً بيناً ، فانه لا يعنى بالبحث في أصل المفاهيم الخلقية والمثل العليا ، ولا يتم بتتبع تطورها خلال الزمن ، ولكنه يمرض لتحديد المثل العليا ، ومن ثم كانت وظيفة معيارية تقييمية وليست وصفية تقريرية ، والمثل الأعلى يقوم في النهاية لاني البداية ، أى في غاية السلوك الإنساني وليس في نشأته ، ويبدو

= 401 ff., or : Vie et Doctrines des Philosophes, 1938 ch. IX., p. 435 ff.

التعارض حين نقول إن بقاء الأصلح قد ينشأ عنه ما يتنافى مع مبادئ الأخلاق وقيمها، عندئذ ينشأ المثل الإنساني الأعلى الذي يسكون رجماً لفساد البيئة وقيمها الهزيلة .

إن التطوريين من أمثال سبنسر يضعون العربة أمام الحصان فيما يقول المثل الإنجليزي ، يدرسون أصل القيم الخلقية وبداية نشأتها ، مع أن الفرض من البحث الخلقى — فى التصور التقليدى — هو تحديد الغاية التى تسكن فى نهاية التطور ، وجهود الإنسان تنجّه من الناحية الخلقية إلى جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى و متمشية معه ، وهذا المثل لا يقوم فى البيئة وإنما يقوم فى نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم أو التكيف الذى يتحدث عنه هؤلاء التطوريون يتحقق تلقائياً بغير جهد يتحمّله الإنسان ، إنما الذى يتطلب الجهد هو تعديل البيئة حتى تبدو على اتساق مع المثل الأعلى ، وهذا التلاؤم يكون شافاً حين يضع الإنسان لنفسه غاية يسعى لتحقيقها فيعمل على تعديل البيئة أو تعديل نفسه أو تعديل كليهما حتى تتلاءم مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذى يتحدث عنه دعاة التطور ما لم توجد غاية قصوى أو مثل أعلى لحياة الإنسان تلتقى عنده آماله وجهوده ، ومتى صبح هذا وجب البدء بدراسة هذه الغاية القصوى ، وتركيز الاهتمام بها .

ولم من المسير اعتبار الكمال — بمعناه التطورى — مقياساً لخيرية الأفعال الإنسانية، فإن النبؤ بمستقبل الإنسان استناداً إلى تقدير النتائج التى ينتظر أن ينتهى إليها التطور أمر عسير ، والمثل الأعلى الذى تصور أمثال سبنسر أنه قائم فى الانسجام الكامل بين الفرد وبيئته مجرد فرض قد يكون وهماً .

إن تطبيق التطور على الأخلاق يبدو وصفاً عاماً للمثل الأخلاقى الأعلى ، أى مجرد تأريخ طبيعى لنمو الحياة الخلقية ، وقد يسكنى هذا فى دراسة حياة الحيوان ، فنلم بأواضع ما انقرض منها وما كان منها موجوداً ، ونعرف عن طريق هذا ظروف ما بقى منها ولم يقرض . أما فلسفة الأخلاق فلا يعنىها الوصف والتقرير ، بقدر

ما يعينها تقسيم الافعال وتحديد غايتها ، إنما تريد الوقوف على السبب الذى أدى إلى إثارة نوع من السلوك على غيره ، وليس حلاً لهذه المشكلة أن تقول إن نوعاً من السلوك قد وفق فى القضاء على غيره من أنواع السلوك لأنه أصلح للبقاء ، إن خيرية الفعل عند التطوريين مردها إلى صلاحيته للبقاء ، والخير يوجد حين يتمتع التصادم بين الافراد فيكون المجتمع فى توازن مع نفسه فيما يقول صمويل الكسندر .

ولكن لماذا نريد أن يكون المجتمع فى توازن مع نفسه ؟ إن إجابة التطوريين تفسر لنا تطور الحياة الخلقية ولكنها لا تفسر لنا السبب فى إثارة الحياة الخيرة ، واعتبار التوازن السالف خيراً أقصى ، وقد أحسن التعبير عن هذه الوجهة من النظر الاستاذ سورلى (١) إذ قال إن الجواب الصحيح يقتضى تفسير الحياة الخلقية بتحديد الغاية القصوى من أفعالنا الإنسانية ، وليس بمرض تاريخها وتفتح تطوراتها ، أى بتحديد المثل الأعلى الذى يقوم فى النهاية لا فى البداية ، ذلك مبدأ تفسير الحياة الخلقية وبها تنفادى وضع العربى أمام الحصان (٢) .

وقد وضع سبنسر لسلوك الإنسان غاية قصوى أو مطلقة . وتقوم هذه الغاية الموضوعية فى التطور المتصل أو الترقى الدائم الذى ينتهى بالسياسم مطالب الفرد مع مطالب بيئته ، تعبيراً عن الكمال الأخلاقى ، ولكن أكثر التطوريين — من ليسلى ستيفن إلى صمويل الكسندر — قد تحاشوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها كما قلنا من قبل ، فسايروا فى هذا نظرية دارون التى قضت على ما كان شائعاً منذ القدم

(١) فى كتابه *Ethics of naturalism* وأشار إلى هذا ساجويك فى كتابه *Elements of Ethics* فى كتابه *Meirhead, Methods of Ethics* — فبما يروى مكنزى .

(2) Cf. Mackenzie, op. cit., p. 238. ff,

بشأن هذه الغاية (١) ولكن سنبصر يحدد للسلوك الإنساني غاية قصوى ، وبهذا يعالج علم الأخلاق من وجهة نظر غائية ، وبذلك يتصل مذهبه بعالم مقببل يتحقق فيه للتلاؤم التام والانسجام المطلق بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع الذي ينتمي إليه .

ويخطط دعاة التطور بين الخير بمعناه البيولوجي والخير بمعناه الأخلاقي ، فالكائن العضوي يحقق غاياته دون الاستعانة بالعقل والإرادة ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يخضع سلوكه لمبادئ الأخلاق بغير الاستعانة بالعقل والدراك والإرادة الحرة ، والتبعة الخلقية لا تستقيم بغير هذين الركنين : العقل والحرية ، إن الفضيلة لا تورث ولكنها مكتسبة إرادياً . وتتحقق في دنيانا الحاضرة لاني عالم مقبل نحلم به ، وتقوم على هدى العقل ولا تكون مجرد مسيرة لمطالب الجسم ونزواته - فيما قال أرسطو عديماً (٢) .

يراد بالانتخاب الطبيعي في الانبثاق النزاع العقلي الذي يقوم بين الافكار والقيم الخلقية بعضها والبعض الآخر ، ويدخل فيه النزاع بين نظم العرف والعادات

(١) كان التمثيل بين العلماء أن الكائن الحي يتحرك نحو غاية بعيدة ، وإن الإنسان يستطيع أن يلاحظ ذلك في تطور الحيوان ، ولكن داروين قد صرح بأن الحيوانات قد انصرفت في بذل مجهوداتها عبثاً وعلى غير هدى حتى بلغت الحالة التي تبرر الآن وصفها بأنها كائنات غائية ، ولم تكن تحدد مجهوداتها بحيث لا تبذل منها الا ما كان ضروريا لتحقيق غايات تهدف اليها ، والكائن الذي يتطور هو الذي يكون مهيباً للبقاء في معركة البقاء ، من أجل البقاء ، ولا يقوى على هذا الا ما كان على درجة عالية من التكوين الغائي ، والغائية في هذا التركيب يكتسبها الحيوان بتغير عرضي يطرأ على فصيلته أو نوعه - أنظر Kulpe, p. 148

(2) Cf. Sen, Elements of Moral Philosophy, p. 202, 203

وأساليب الحياة القومية ونحوها ، فيشور النزاع من أجل البقاء بين مختلف القيم وبتق
مقاييس الأفعال عند الجماعة الواحدة في العصر الواحد حتى يقتصر منها بالتدريج
ما كان أكثر ملاءمة للبيئة ومطالبها ، ويضعف ما لا يساير تقاليد الجماعة ولا يتماشى
مع روحها ، وتختفي في آخر الأمر من حياة الجماعة العقلية ، وبهذا المعنى طبق
التطوريون قانون الانتخاب الطبيعي على القيم والأفكار والمقاييس الخلقية والمعايير
العقلية والنظم والتقاليد الاجتماعية .

ولكن هذا الزأى يحتمل الجدل ، ونسوى مثالا يثبت ضعفه ، طالك أن النزاع
بين فكرة نبات الأنواع ونظرية التطور قد انتهى بانتصار الأخيرة بالتدريج ،
دون أن يكون الانتخاب الطبيعي هو الذي أفضى إلى هذه النتيجة ، لأن دور
هذا الانتخاب سلبى تلقائى محض ، فهو محملا يبقى على العنيف ، فيترك أسير شهواته
يستمرسل معها حتى يختفى من الوجود ، فتتاح بهذا فرصة البقاء للعنيف الذى يضبط
شهواته ، أما انتصار نظرية التطور على نبات الأنواع فقد تحقق بطريقة أخرى ،
ذلك أن الفكرة الخاطئة أو الفاسدة لا تعود إلى القضاء على صاحبها أو إضعافه حتى
يختفى من مسرح الوجود ، فقد كان من أساطين الداعين لنبات الأنواع الانشقاق
ولبرفورس Wilberforce وقد قتل عقب سقوطه من فوق حصانه ، ولم يقض على
حياته انتصار خصمه مسكلى في مجال الجدل العقلى (١) وعاش السير تشارد أودين

(١) كان الأسقف واليز فورس في مقدمة من هاجموا نظرية التطور
بصاحبها داروين . إذ راع أن قانون الانتخاب الطبيعي يتعارض مع كلمة الله
ويناقض العلاقة بين الخليقة وخالقها . وفي اجتماع للمجمع البريطانى
للتقدم العلم أعلن أنه يشعر بالغطاة لانه لم ينحدر عن جد من القرود ! فقال
هكسلى في الرد عليه : لو خيرت لآثرت أن أكون من سمالة قرود وضجج على
أن أكون ابن رجل من البشر يسخر علمه وفصاحته للإساءة الى من أفنوا
حياتهم في البحث عن الحقيقة !
(أنظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثلثية ص ٢٥١)

R. Owen حياته المديدة يكافح عن ثبات الانواع حتى استنفد أنفاسه بعد شيخوخة مضنية ، ولم يمت لانه كان لا يزال يعتقد فكرة تخلي عنها صفوة المفكرين في عصره ! ومعنى هذا أن قانون الانتخاب الطبيعي لا أثر له في إبادة الذين اعتنقوا الفكرة الخاطئة ، قد يمنهم اعتناقهم لها من أن يشغلوا كرسى الاستاذية لعلم الاحياء في الجامعات المتطورة ، ولكنه لا يعوقهم عن الضرب في زحمة الحياة ، ومزاولة أساليب النشاط التي يتمثل فيها النضال من أجل البقاء .

إذن فما الذي يؤدي إلى انتصار فكرة على أخرى ، ؟ مرد الأمر عند المستقيمين إلى الاقتناع العقل ، وعند غيرهم إلى التغير العقلي الذي يهيء غنم بطيئا عن طريق التقليد والمحاكاة ، فليس الانتخاب الطبيعي هو الذي يؤدي إلى انتصار فكرة على أخرى ، لأن التسليم بالفكرة أو رفضها يهيء عن عمد ، ومرجع الأمر في الحالين إلى أسباب ذاتية ، على عكس الحال في الانتخاب الطبيعي الذي يتحقق على غير إرادة الفرد ، ولا يهدف إلى غاية يتوخى تحقيقها ، لانه مجرد قانون طبيعي يعبر عن انقراض غير الصالح للبقاء بطريقة حتمية . لا تقوم على تعقل ولا نسند إلى إرادة حرة .

لقد استخدم دارون هذا التعبير فلنا منه بقيام تشابه بين سلوك الطبيعة العمياء ، و سلوك الإنسان الناطق الذي يتوخى الأغراض التي يعمل على تحقيقها ، بمعنى أن الطبيعة التي تعمل بغير تعقل ، تنتهي عن طريق الانتخاب الطبيعي إلى نفس النتائج التي ينتهي إليها الانتخاب الاصطناعي الذي يقوم على الوعي والتعقل ؛ ولكن النزاع بين الأفكار يتضمن وعيا أو شعورا بالغاية وهو ما نفتقده في حالة الانتخاب الطبيعي ، لانه يعمل بغير وعى بغاية ، ويحقق نتائجها بطيئا ، ولا يبلغ غايته إلا بعد الكثير من الخسائر ، فالنبات الصالح للبقاء يبقى بعد أن تضعي في سبيله آلاف من النباتات قد تنمو بغير ثمر ، أما انتصار فكرة على أخرى فلا يتطلب إبادة خصومها على نحو ما قلنا من قبل .

ولاجدال في أن حياة البشر نوعا من الانتخاب الطبيعي ، ولكن الانتخاب الاصطناعي الذي يتوخى تحقيق أغراض مشعور بها ، هو أعظم ربح في حياة الانسان المتمدنين ، وبه يتميز من الحيوان والهمج ، وهو يتمشى في نموه طرديا مع المدنية عكسيا مع البداوة والهمجية ، ومن هنا عظم حظه في مجال النزاع بين الافكار — الخلق منها والعقل على السواء بمقدار ما يتضاد الانتخاب الطبيعي في هذا المجال .

ولا يمكن الوقوف على نشأة الفضائل التي تعين الجماعات في نضالها من أجل البقاء ، فإن الملحوظ أن الجماعات البشرية المتمدنية — بل ما كان منها في بعض مراحل الهمجية — تتطلع إلى معرفة الصفات التي تكفل النجاح في النضال، وتتوخى اختيارها وتتمهد تربيتها ، وبهذا لا يكون للانتخاب الطبيعي دور يؤديه في هذا الصدد ، وإن أمكن أن تكون النتائج في الحالين متشابهة ، لأنها تؤدي إلى النضال وانقراض ما يلائم ظروف البقاء .

ومثل هذا يقال في النزاع بين الافراد — المتمدنين منهم على أقل تقدير — فإن من المحقق أن الانتخاب الطبيعي ليس العامل الوحيد في تطور حياتهم ، لأنهم لا يتركون حياتهم في يد المصادفة العمياء ، لأن الإعداد المقصود الذي يقوم على الثقل والتدبير يأخذ مكان هذه المصادفة في حياة الافراد ، إذ يلائم الفرد بين نفسه وبين ظروف حياته ، ويجهز لتحقيق أغراض يتوخى اختيارها ، ويعمد إلى إعداد الوسائل المادية إليها ، ولا ينتظر الانتخاب الطبيعي البطيء حتى يتر الفرد الذي لا يصلح البقاء .

وفي ضوء هذا نرى أن الانتخاب الطبيعي لا يفسر لنا ظاهرة النزاع بين الافكار العقلية والقيم الخلقية ، وأن دوره لا يبدو واضحا إلا في بدء الحياة على هذه الأرض ، أما الحياة في أدوارها العليا — وهي التي تعنينا في الاخلاق — فإنها تتخطاه وتتجاوز

إمكاناته ، ونعني إلى آفاق يكاد يختفى فيها دوره (١) .

بقى علينا أن نقول إن قانون التطور الطبيعي بيولوجي يعبر عما هو كائن ، وقانون الأخلاق مثالي ينسجه العقل وتحققه الإرادة ، ثم هو تعبير عما ينبغي أن يكون ؛ وإذا كان التطور يعنى في طريقه جميع الكائنات — من نبات وحيوان وإنسان — فمن العبث أن نجعله قانوناً أخلاقياً نطالب الناس بالعمل بمقتضاه

أما نيتشه فقد وضح بما أسلفناه عنه أنه ارتد بالإنسان إلى شريعة الغابة، وأحيا المذهب السوفسطائي الذي تكفل بهدمه عملاقة الفكر اليوناني منذ أقدم العصور ؛ ونسى نيتشه أن القيم السلبية التي هاجمها في عنف ، تتطلب من قوة النفس أكثر مما تتطلب القيم الإيجابية التي سجد لها وأعلى من شأنها ، وأن تنمية الشهوات وإرواء ظمئها قد يثير من الآلام فوق ما يثيره غضبها والحد من طغيانها !

بل إن تطبيق القانون الطبيعي على الأخلاق في حياة البشر ، يقضى على وظيفة الحكومات في التخطيط الذي يستهدف الصالح العام ، ويرد مهمتها إلى ماكانت عليه قديماً (حفظ الأمن الداخلي ورد العدوان الخارجي) .

اتخذت النزعة النفعية صورا شتى ، رأينا بعضها في الفصول الثلاثة السابقة التي تناولت مفهومها في التجريدية البريطانية بوجه خاص ؛ وزيد في الفصلين التاليين أن نعرض صورتين أخريين منها في وضعية الفرنسيين وبرجانية الأمريكان :

(1) Cf. Sorley, Recent Tendencies in Ethics, ch. II esp. 53 ff.

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر منها في هوامش الفصل ، وما ورد منها في المصادر العامة
غير الكتاب ، يوصى بالاطلاع على :

Ch. Darwin, Descent of Man, ch, 5—6

H. Spencer, (1) Data of Ethics

(2) Principles of Ethics 2 vols.

L. Stephen, Science of Ethics

S. Alexander, Moral Order and Progress

T. Huxley, Evolution and Ethics

في نقد المذهب :

W. R. Sorley, (1) Ethics of Naturalism

(2) Recent Tendencies in Ethics

J. C. Schurman, The Ethical Import of Darwinism

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق الاجتماعية

في الوضعية الفرنسية

النزعة العلمية في التفكير الوضعي - الاتجاه الوضعي في الأخلاق عند كونت -
تطور الاتجاه الوضعي بعد كونت - اتجاه المدرسة الاجتماعية الفرنسية (أ)
عند دوركايم - (ب) اتجاه ليفي بريل العلمي في الأخلاق : عدم التصور
التقليدي للأخلاق - قيام التصور العلمي الجديد - تعقيب

النزعة العلمية في التفكير الوضعي :

أخص ما يميز التفكير العلمي منهجه الاستقراء ، ويقتضي هذا المنهج أن يستقي
الباحث حقائقه من التجربة وحدها ، ويقصر بحثه على دراسة الظواهر الحسية توطئة
للكشف عن العلاقات العلمية الثابتة التي تقوم بينها ، وصياغتها في قوانين عامة تخضع
لها هذه الظواهر ؛ ويتميز البحث العلمي بالنزعة الموضوعية objectivity ويراد
بها معرفة الأشياء كما هي في الواقع لا كما يتمناها الباحث ، وهي تقتضي النزاهة في
البحث disinterestedness بمعنى أن يتجرد الباحث من أهوائه وميوله فيستبعد
الخبرة الذاتية من نطاق بحثه ، وبذلك لا يدخل فيه عقيدته الدينية أو نزعه القومية
أو مصلحته الشخصية ... إلخ آخر ما هو معروف في هذا الصدد (١) .

هذه هي النزعة العلمية التي أخذ الباحثون من العلماء يتجهون إليها منذ مطلع

(١) انظر في التفرقة بين مميزات المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية
كتابنا أسس الفلسفة ط ٧ في الفصل الثاني الى آخره من الباب الأول .

العصر الحديث وإن لم تستكمل شرائطها إلا في القرن الماضي . وكانت العلوم الطبيعية بدقة قوانينها قد أصبحت في ذلك القرن مناط الثقة بين المفكرين ، واجتذبت إليها الأنظار بفضل ماحقته من خدمات للمجتمع الإنساني ورفاهية أبنائه ، ومن أجل هذا تطلع بعض المفكرين إلى تغيير المناهج التي تصطبغها العلوم الإنسانية — وفي مقدمتها الأخلاق — عماها أن تحقق للإنسان في حياته العملية ماحقته له العلوم الطبيعية ، وتجلت هذه الظاهرة في القرن التاسع عشر ، وبدأت أوضح ما تكون في اتجاه الفلسفة الوضعية التي أنشأها في فرنسا أوجيست كونت + ١٨٥٧

• August Comte

أنكرت الفلسفة الوضعية كل تفكير قبلي ميتافيزيقي ، واستبعدت البحث في الغايات القصوى والعلل الأولى ، وقصرته على دراسة الواقع المحسوس ومعالجته بمناهج البحث التجريبي ، وصرح أتباعها بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت بعد ظهور التفكير العلمي ما يبرر وجودها ، وقد أثبت تاريخها الطويل عجز العقل عن إدراك حقيقة وراء العالم الواقعي الحسي ، وبدأت الحقائق عند الوضعيين نسبية متغيرة ، يشهد بهذا عند كونت تاريخ التفكير الذي بدأ لاهوتيا فيتافيزيقيا وانتهى علميا وضعيا . . . إلى آخر ما هو معروف عن هذه الوضعية (١) .

هذا هو الاتجاه العلمي الذي نزعته إلى إدخاله في الدراسات الأخلاقية الوضعية الفرنسية منذ أيام كونت — ولعل التجريبية الإنجليزية قد سبقته إلى ذلك ، كما سنعرف في الفصل التالي — وقد كانت المشكلة الأخلاقية إلى عصر النهضة على اتصال وثيق بالمشاكل الدينية والميتافيزيقية ، وبدأ هذا في استناد البحث في المسائل

(١) أنظر في عرض الوضعية ومناقشتها كتابنا السالف الذكر في الفصل الثاني من الباب الثاني .

الخلقية إلى الحلول التي يقدمها اللاهوت والميتافيزيقيا في نظرتهما لماهية الإنسان ومصدره المحتوم ونحو ذلك ، وحقيقة أن البحث الخلقى قد نزع منذ مطلع العصر الحديث إلى الاستهلال الكامل عن الدين على نحو ما عرفنا من قبل ، لكن فصل الأخلاق عن الفلسفة الميتافيزيقية وإن ظهرت نواته منذ بداية العصر الحديث — كما لاحظنا ذلك في التفكير الاستقرائي وفي الأخلاق — لم يظهر في وضوح إلا في غضون القرن التاسع عشر ، وعند الوضعيين بصفة خاصة ، وكان العقليون يلحون في إقامة الأخلاق على أسس ميتافيزيقية ، أما الوضعيون فقد شغلوا أنفسهم بحوم أصلا علماء اجتماع — بمدى اتصال الحياة الخلقية بالحياة الاجتماعية ، وانتهوا منذ أيام إمامهم دكوت ، إلى القول بوصاية علم الاجتماع على علم الأخلاق ، واتباعه تلاميذها لأولها موضوعا ومنهجيا ، ولما كانوا يتطلعون إلى إقامة الدراسات الاجتماعية علما واقعا يصطنع منهج البحث التجريبي ، فقد أرادوا ذلك نفسه لعلم الأخلاق ، ومن ثم أرادوا أن تستبعد من دراساته مسأله التقليدية ، كالبحث في ماهية الخير الأقصى وطبيعة الواجب وحرية الإرادة وقواعد القانون والأخلاق ونحو ذلك

حقيقة إن كونيت قد أحقق في إخضاع دراساته لمقتضيات النزعة العلمية الجديدة التي يشر بها ، فلم تحل دراساته من آثار التفكير الميتافيزيقي ، بالإضافة إلى أنه جعل الفلسفة الوضعية أداة لإصلاح وتعمير للوطن الذي دمرته الثورة الفرنسية العاصفة — على غير ما يقضى منهج البحث العلمي الحديث في توجيه الدراسة لكشف الحقائق — وأنه أقام وضعيته على أساس من تأريخ التفكير البشري تأريخا وهميا لا سند له من الواقع ... إلى آخر ما يقال في نقده ، ولكن تلامذته وحلفاءه قد حثوا أن يسدوا ما كان في اتجاهه من نقص ، وأن يستكملوا في وضعتهم شرائط التفكير العلمي ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، فإلى أي حد نجحت الوضعية في إدخال هذه النزعة العلمية في الدراسات الأخلاقية ؟ إن الجواب على هذا السؤال هو موضوع هذا الفصل :

الاتجاه للوضعي في الاخلاق عند كوفنت

احثت النزعة الاجتماعية التاريخية مكان الصدارة في تفكير القرن التاسع عشر ، فانصرف مفكروه عن دراسة الإنسان مستقلاً عن أفرانه ، وطالجه من حيث هو عضو في جماعة يخضع لتأثيرها ويستجيب لتياراتها ، ولا يملك أن يتصدى لمقاومتها أو يسيطر على توجيهها ، وقد بدت هذه الظاهرة عند أوجيست كونت وأتباعه ، وتمكنت خاصة على يد المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وتأريخ هذا التيار يقتضينا أن نبدأ ببيان نزعة كونت الاخلاقية ، مستعين بما كتبه عنها البرشل (1) ثم نتبع تطور هذه النزعة في التفكير الوضعي .

أشرنا إلى أن الوضعية عنده اتجهت إلى الإصلاح ، وهو لا يستقيم بغير الاخلاق ولكن كونت كان يضيق بمذاهب سابقة من الاخلاقيين ، ولا يرضى اتجاه للعبادة المسيحية بالوضع الذي بدا في عصره ، وتمثلت في ذهنه أخلاق القرن الثامن عشر في ثلاثة مذاهب ، هي مذهب المنفعة عند هلفيسوس Helvetius ومذهب الولع عند كانت ، ومذهب الفهم المشترك عند أتباع المدرسة الاسكتلندية ، وقد رفض كونت أول هذه المذاهب لأنه يقر الأثرة وينسك الفيرية الكامنة في طوائف البشر ، ونفر من أخلاق الواجب لأنها تقوم على أسس متباينة خالصة ، ويستحيل إثباتها بمنهج البحث العلمي ، وأما اتجاه المدرسة الاسكتلندية فيمكن في نظره أسمى من المذهبين السابقين ، لأنه أقر الفيرية إلى جانب الأثرة ، وإن أبعده عن سطحيته وافتقاره إلى العمق والدقة المنهجية .

وجميع هذه المذاهب قد نشأت قبل أن تستقيم الدراسات الاجتماعية علماً وضمياً ، ومن هنا كانت غلبة النزعة المتأفريقية على تفكير أصحابها .

(1) وقد نقله إلى العربية Levy-Bruhl, Philos. d, August Comte
الدكتوران محمود قاسم والسيد بدوي

أما أخلاق المسيحية فغير ما فيها في نظره أنها أقرت الإيثار حين طالبت معتقها بأن يحب غيره كما يحب نفسه، وحثته على أن يحسن إلى المحتاج ويمد يد العون إلى الضعيف، ونفرت من الآثرة التي اعتبرتها أم الرذائل، ولكن كونت مع هذا قد أخذ عليها أنها جددت والعالم يجرى في ركاب العلم، إذ ارتبطت بالكاثوليكية التي تعثرت في مسابقة التقدم العقلي، ومتابعة ما تقتضيه مناهج البحث العلمي، ثم ما لبثت أن جددت وتصدت - دفاعاً عن وجودها - لمقاومة التقدم وعرقلة سيره، ومن هنا نشأ النزاع الذي أتى على الأخلاق المسيحية، فراحت هذه ضحية الروح الكاثوليكية وجودها.

ومن أجل هذا انصرف كونت عن اتخاذ المسيحية أساساً للأخلاق الجديدة وتطلع إلى إقامتها على أسس علمية وضعية، فاستبعد التفكير الميتافيزيقي وأساليب التفكير اللاهوتي، وحاول أن يصطنع مناهج التفكير العلمي اقتداءً بالمشتغلين بمباحث العلم الطبيعي، ومن ثم رفض البحث في العلل الأولى والغايات البعيدة. واتجه إلى بعض قوانين تفسر الظواهر الأخلاقية توطئة للسيطرة عليها والإفادة منها في ديانا الحاضرة، وقد أداء النظر في الأخلاق إلى الدعوة للأخلاق الاجتماعية الجديدة التي تهدف إلى إقامة الحياة الاجتماعية على أساس من محبة الإنسانية، وتغليب الغيرية على الانانية، والاعتماد في دراستها على الملاحظة دون الخيال، وبذلك عالج الإنسان من حيث هو كائن موجود بالفعل، وليس كائناتاً تتخيله وتتمنى وجوده.

وقيام الأخلاق العلمية الوضعية على هذا النحو يتأدى بنا إلى اعتبار مبادئ الأخلاق وقيمها نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة كما تصور العقليون، فإن استبعاد التفكير الميتافيزيقي من مجال البحث العلمي ينتهي باستبعاد المطلق من مجال الدراسة والتسليم بنسبية الحقائق في مجال المعرفة، يفضي بنا إلى التسليم بنسبية القيم في مجال الأخلاق

وغيرها من العلوم المعيارية — ولما كان القول بنسبية الحقائق يستمولوجيا لم يمنع من التمييز بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ ، فإن التسليم بنسبية القيم الأخلاقية لم يحول دون التفرقة بين الخير والشر كما يتوهم البعض .

وتمشيا مع النزعة الإصلاحية في فلسفة كونت اتجهت الوضعية عنده إلى مساعدة الإنسان على أن يتطور حتى يحقق التقدم الذي تحتله طبيعته وتقتضيه الظروف التي تسكنه ، وعندئذ تتغلب مشاعر الغيرية والتعاطف الوجداني إلى دوافع الأثرة ونوازع الذات ، وتقتصر النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية فيما يقول كونت نفسه .

والقول بأن الإيثار أو التعاطف الوجداني مغروس في طبائع البشر يؤكدده — عند كونت — علم النفس الوضعي كما يبدو عند دجال ، ، وزكيه ملاحظة الناس كبارا وأطفالا ، بل تثبت ملاحظة الحيوان في سلوكه ، وليس من المستطاع الاستغناء عن هذه المشاعر في أي مجتمع إنساني ، وبغيرها لا تكون أخلاق ، ولا يتعارض هذا مع تسليم كونت بتفوق دوافع الانانية على دواعي الغيرية في طبائع البشر ، فإن هذا التفوق يخفف من حدته ما نلاحظه من نمو الإيثار في نفوس الناس نحو مطردا .

بل يزيد كونت فيقول إن الحكمة تقتضي ألا نعمل على استئصال دوافع الأثرة من نفوسنا ، تمشيا مع رأى الأخلاقيين من أمثال الكلبيّة والرواقية ، فإن من يتطلع إلى أن يكون ملكا يحكم على نفسه بالعهة ! وإذا كانت الأثرة — لأسباب عضوية فيزيقية — أقوى في نفوسنا من الإيثار ، فإن مثلنا الأعلى ينبغي أن يهدف إلى قلب هذا الوضع ، بتغليب مشاعرنا الغيرية على دوافع الانانية ، وعلينا أن نتوخى تحقيق هذا المثال وإن كنا لن نبلغ الغاية في تحقيقه أبدا .

والأثرة — مع هذا لا تخلو من مزايا ، فهي ، كثيرا ما تؤدي إلى إيقاظ الغيرية

عند الناس - فوق أخلاقية في طياتهم - فمن ذلك أن الغريزة الجنسية تفضي إلى نمو الأمومة، وسيل الإنسان إلى تأكيد ذاته وفرض إرادته على الآخرين كثيراً ما ينتهي بصاحبه إلى التخلي في خدمة المصلحة العامة، ومقى نشأت العاطفة الحيرة بقيت ونمت حتى لتتعطل الأثرة عن أداء وظيفتها، ويلتمس الإنسان الخير لذاته دون انتظار لأفاره ونتائجه.

وإذا كانت الغيرية تنزع إلى التطور تلقائياً، فإن للمحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان أثره البالغ في نمو ميولنا وتنظيمها، والكمال من الناحية الأخلاقية يكون بتحقيق الانسجام بين الناس بعضهم والبعض الآخر، وفقاً للمبدأ القائل: عمن من أجل الآخرين - وهذا المبدأ يخضع للانانية لسيطرة الغيرية، وتؤكد الغيرية وللخاطف الاجتماعية على النهج السالف الذكر، يقارب بين كونه وبعض الأخلاقيين، من أمثال آدم سميث + 1790 ودافيد هوم + 1776، بل إن للمفكرات أو المشاركين الموجودات الذي أطلقته كوفت على مشاعر الغيرية، ينحدر إلى المذاهب الاسكتلندية التي ترعها توماس ريد + 1796 كما قلنا من قبل، ولكن هيرة كوفت على مطابقه أنه، تصدق دراسة هدمغليولولم يتجولون نطاق التجربة التي ربطها مذهبه، فلم يقل بفكرة إلا ظن أن في الإمكان التثبت من صوابها بالرجوع إلى الواقع، وإن كان مذهبه مع هذا يدخل في نطاق المذاهب العاطفية التجريبية، وهو أدنى ما يكون إلى مذهب التوفيق والاختيار eclecticism - التي يعرض أصحابها مذاهب السابقين ليستبعدوا منها ما لا يروقهم، ويحتفظون بما يعجبهم منها ويقولون من عناصرها مذهبا جديداً - وقد ارتد كوفت بالأخلاق إلى أصول فطرية تبدو في طبيعة الحيوان، ولكنها تنسم بالطابع العقلي في تطورها الإنساني، شأنها في ذلك شأن اللغة والفن والدين.

هكذا انتهت للمذهبية عند كوفت إلى إنكار التفكير اللاهوتي واللاهوتية الغربية.

في كل مجالاته ، وفي مقدمتها مجال الاخلاق التقليدية ومبادئها المطلقة ، ولكنه لم يقنع بهدم النصور التقليدي للمشكلة الاخلاقية ، وإنما نزح إلى إقامة علم الاجتماع علماً وضعياً يصطنع مناهج البحث التجريبي ، وحرص على أن يكون علم الاخلاق فرعاً من فروعه ليستكمل شرائط البحث العلمي ويستوفي خصائصه ، فكذب عن علم الاجتماع ثلاثة مجلدات من مجلداته الستة التي تضمنها كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» — وقد قضى في إعدادها عشر سنوات (من ١٨٣٢ إلى ١٨٤٢) واعتبر مهمة علم الاجتماع ملاحظة الظواهر العقلية والخلقية التي تنشأ وتنمو عن طريقها المجتمعات البشرية ، ثم عرض في الفصل الأخير من مجلداته عن علم الاجتماع للبحث في علم الاخلاق ، وكشف عن أهميته في تقوية العاطفة الاجتماعية ، ولهذا تطاع إلى جعله علماً مستقلاً يضيفه إلى العلوم الستة التي تتألف منها الفلسفة الوضعية الجديدة ، وهي الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والحياة والاجتماع ، وصرح بأن وظيفة الفلسفة الوضعية أن تمحو فكرة الحق (والخير) التي تنحدر إلى أصل لا هو ، لأنها تقيم سلطة أخرى فوق الإنسان ، وهو حريص على أن يفصل بين الاخلاق والدين كما فصل بينها وبين الفلسفة الميتافيزيقية ، وقد رد الاخلاق إلى الواجب الذي يهدف إلى إخضاع النزاعات الذاتية لصالح النوع حتى تصبح الحياة من أجل الغير كما قلنا من قبل ، ولكن كونت والوضعيين من ورائه — مع حرصهم على التمسك بالواقع ونفورهم من التفكير الميتافيزيقي لم يقرأوا المادية التي تقضي على القيم العليا .

تطور الاتجاه الوضعي بعد كونت :

مات إمام الوضعية قبل أن يحقق أمله في وضع كتاب مستقل عن علم الاخلاق فنهض بهذا المشروع أتباعه ، وفي مقدمتهم تلميذه وخليفته في تدريس تاريخ العلم في الكوليج دي فرانس «بيير لافيت» Pierre Laffite الذي تأثر بصلته الشخصية بأستاذه ، فوقف الكثير من جهوده على دراسة الاخلاق من وجهة نظر

وضعية واقعية ، وإقامتها على أسس اجتماعية ، وبدأ فالفى سلسلتين من المحاضرات تناولت إحدهما الأخلاق النظرية ، وعرضت ثانيتهما للأخلاق العملية ، ونشرت السلسلتان في *Review occidentale* (لبنان الأعوام ١٨٨٢ - ١٨٨٥) ثم نقلهما إلى الانجليزية عام ١٩٠٨ فنصل يوقوها ما العام J. Carey Hall تحت عنوان علم الأخلاق الوضعي .

ويقضى اتجاهه^(١) بقطع العلاقة بين الأخلاق واللاهوت من جهة ، وبينها وبين التفكير الميتافيزيقي من ناحية أخرى ، مع الاهتمام بتوجيهها توجيهاً علمياً وضعياً لخدمة بلاده ، من أجل هذا هاجم رجال اللاهوت وسخر من الأساليب التي يقولون إنها تسلم الانسان إلى الجنة ، وطالب بإخضاع البحث الخلقى لمناهج الاستقراء العلمي حتى تصبح الأخلاق علمية في الأسس التي تقوم عليها ، والأغراض التي تهدف إليها ، والوسائل التي تصطنعها لتحقيق أهدافها ، ويتضمن هذا أن يقوم البحث الخلقى على ملاحظة العالم الذي نعيش فيه ، ورصد حركة التطور الاجتماعي الذي يخضع لتأثيره ، كما يوجب هذا الاتجاه الجديد قصر البحث على الموضوعات الدنيوية الخالصة والانصراف عن كل ما يتصل بالحياة الأخرى ، إذ لا ينبغي أن يهتم سكان الأرض بما يحتل أن يقع خارجها ، ولا أن يدخلوا في اعتبارهم القوى الخارقة للطبيعة ، ولا أن يشغلوا أنفسهم بما يقال عما سمي بنعيم الجنة أو نار الجحيم ، وهذا كله مع كفاية الحرية لرجال اللاهوت في اعتناق ما يرونه من معتقدات ، بشرط أن يؤدوا واجباتهم الدنيوية كما يؤديها سائر المواطنين ، أما اللاهوت فمسيره المحتوم إلى الانقراض ، ولو استعان «رجال الشرطة» ما استطاعوا

(1) See : P. Laffitte, *The Positive Science of Morals*, esp. ch. I & II.

وقد ذكرنا هذا الاتجاه في كتابنا أسس الفلسفة ط ٧ « مجال علم الأخلاق عند الوضعيين » في الفصل الثالث من الباب الرابع .

اقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم والى مثل هذا اتجهت كتابات لافيت
وهدفت الى خدمة الجمهورية الفرنسية من ناحية ، وسايرت في نظره تقدم
التفكير البشرى .

واتصل التيار الوضعى بعده ، واذا كان اميل لى ترى + ١٨٨١ E. Littré أكبر
تلامذة كونت قد رفض ديانة الانسانية التى قال بها أستاذه ، فان هذه الديانة
لا يقتضيها بالضرورة الاتجاه الوضعى ، وأدخل لى ترى الاخلاق مع علم النفس
— الفلسفى والتجربى — وعلم الجمال الاقتصادى والسياسى فى تصنيف العلوم .

اتجاه المدرسة الاجتماعية الفرنسية :

(١) عند دوركايم : ولكن نزعة التفكير الوضعى فى البحث الاخلاقى قد
تجلت بعد ذلك عند أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى تزعمها د اميل دوركايم ،
+ ١٩١٧ E. Durkheim وكان أكبر أعلامها فى مجال الاخلاق د ليشى بريل ،
+ ١٩٣٩ Lévy-Bruhl وفهم الاتجاه الوضعى المعاصر فى الاخلاق يقتضيها أن
نقف عند هذه المدرسة :

جرى دوركايم فى ركب د كونت ، فجعل بدوره علم الاجتماع محور
دراساته ، ومن هنا جاء اهتمامه بدراسة الظاهرة الاجتماعية توطئة لاقامة الاجتماع علماً
واقعياً مستقلاً ، ففى عنده تنشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية ، تؤثر فى
الفرد وتوجه سلوكه وتفكيره وشعوره على غير ارادة منه ، بل ليس فى وسعه
أن يقاوم تأثيرها ، وهى تخضع لقوانين علمية — شأنها شأن الظواهر الطبيعية ،
وهذا يبرر اخضاعها لدراسة علمية موضوعية لا تتدخل فيها أهواء الباحث وعواطفه ،
وهى تنشأ بنشأة الاجتماع البشرى لأنها من صنع العقل الجمعى collective mind
وتتميز بصفة الالزام والقهر ، بمعنى أنها تفرض نفسها على الافراد
فلا يمكنهم إلا طاعتها راضين أو كارهين ؛ وبهذه الصفة تتأكد موضوعية الظواهر

الاجتماعية (١).

وقيم الاخلاق ومثلها العليا من صنف الظواهر الاجتماعية التي تنشأ باجتماع الناس بعضهم ببعض ، ولا تكون قط من صنع الافراد ، ويكون لها من السلطان ما يمكنها من أن تفرض نفسها على الفرد ولا تأثر به ، فهو يتلقى توجيهات المجتمع ويستجيب لها راضياً أو كارهاً ، وبهذا تكون المثل العليا وليدة المجتمع وليست من صنع فلاسفة الاخلاق، وتمرد الافراد عليها يؤدي إلى الانحلال والفوضى ، إذ ليست المثل إلا تعبيراً عن رغبات الافراد في إرضاء المجتمعات التي ينتمون إليها ، ووظيفة علم الاخلاق أن يقوم بدراستها كما هي موجودة بالفعل عند جماعة ترتبط بزمانها ومكانها .

وكثيراً ما تصطدم الواجبات الاجتماعية بعواطف الفرد ومشاعره الحقيقية ، ولكن التجربة تشهد بأن الفرد يتغاضى في هذه الحال عن مشاعره الخاصة وينصاع لمعايير المجتمع ومثله العليا ، وهذا هو حال الفرد ازاء الظواهر — خلقية ودينية وسياسية واقتصادية أو اجتماعية بوجه أعم ، وكل من حاول التمرد على قيم المجتمع عرض نفسه لسخطه واستهجانه ، واستهدف لعقوبات مادية — تفرضها القوانين الوضعية ، وأدبية تقتضيها سلطة الرأي العام ؛ بل ان الفرد حين يستجيب للمبادئ التي تفرضها الجماعة عن رضى واختيار ، لا يكون هذا دليلاً على أن سلوكه يصدر عن ذاته ، بمحض حريته واختياره ، بل ان هذا يشهد باذعانه لسلطان المجتمع عن

(١) يبدو القهر أو الالزام في صور شتى ، منها ما كان عادياً كالالزام الذى توجيهه الحتمية **determinism** في القوانين الطبيعية ، ومنها ما يبدو في صورة جزاءات رسمية — كعقوبات القوانين الوضعية — أو غير رسمية تتمثل في استهسان المجتمع واستهجانه ، ومن هذا ما يبدو في سخرية الجماعة ونفورها ممن يخالف عرفها عمداً أو يستخف بقواعد المجتمع واللياقة التي تفرضها .

غير تفكير في مقاومته أو تمرد على تعاليمه ، وبهذا المعنى ذهب دوركايم إلى أن الضمير يعكس بيئة الجماعة وتلتقى فيه تعاليمها ، فالإنسان ابن عصره ووليد بيئته ، ومن هنا كان خضوعه لمعايير التقويم وقواعد السلوك وصور المعتقدات التي تفرضها الجماعة التي ينتمى إليها . وهكذا تنشأ الأخلاق عن حياة الأفراد مجتمعين ، وهم في صراعهم المتصل ابتغاء السيطرة على قوى الطبيعة .

وربما قيل ان صفة الإلزام أو القهر الذي تتصف به الظواهر الاجتماعية لا يمنع الفرد من أن يتصدى لتعديلها ورفضها أو يقبلها عن حرية واختيار ، بل إن بعضها (كالقوانين) قد تمزى إلى فرد يقوم بوضعها (هو المشرع) ولكن دوركايم يرى أن هذا كله يقتضى أن يكون الفكر الجماعى بحيث يهد له ويتطلبه ، ثم إن القوانين التي يضعها أفراد تنعدم قيمتها ما لم تقبلها الجماعة وترضى بنشرها — أى حينما تفقد طابعها الفردى وتصبح في عداد الظواهر الاجتماعية .

(ب) اتجاه ليفي بريل العلمى فى الأخلاق : ونشأت مدرسة من أتباع دوركايم وتلاميذته تتابع جهوده في إقرار النزعة العلمية الواقعية في التفكير الاجتماعى ، ولأسنا الآن بصدد حصر أعلامها ومعرفة الميادين التي عالجوها ، ولكن حسبنا من هؤلاء أكبر أعلام المدرسة الاجتماعية اهتماماً بدراسة الأخلاق ، ونعنى به « ليفي بريل » + ١٩٣٩ فانه وإن كان قد سار في التيار الذي بدأه كونت لإمام الوضعية الحديثة ، ويمكن له دوركايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر ، فانه أكبر أتباع هذا الاتجاه أثراً في التمكين له في ميدان الأخلاق ؛ واليه يرجع الفضل الأكبر في هدم الوضع التقليدى القديم للمشكلة الاخلاقية ، واقامتها في وضعها العلمى الجديد ، ولهذا آثرنا أن نقف عنده لبيان فضله في هذا المجال :

هدم التصور التقليدى للأخلاق :

تصدى « ليفي بريل » لهدم التصور التقليدى المألوف لعلم الأخلاق — باعتباره علماً معيارياً يضع القواعد التي ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك

الإنسانى بما هو كذلك ، ثم نهض بعد إبطال هذه الدعوى بمرض وجهة النظر الوضعية الجديدة ، وتحديد المنهج العلمى الذى يقتضيه هذا التصور الجديد ، فوضع من أجل هذا سلسلة أبحاث أظهرها كتاب « الأخلاق وعلم العادات » ، والفصل القيم الذى وضعه عن منهج البحث فى الأخلاق ، ونشر فى كتاب « مناهج البحث فى العلوم » ، ومؤدى ما يقوله نجمله على هذا النحو (١) :

لاتقال كلمة « علم » إلا على العلوم الطبيعية وحدها ، ففى التى تحقق خصائص البحث العلمى ، من حيث إنها تتناول البحث فى الظواهر الجزئية المحسوسة بمناهج الاستقراء التجريبي وحده ، ابتغاء الكشف عن القوانين التى تفسر الظواهر وتحكم الأحداث ، بهذا تقصر دراستها على ما هو كائن ، ولا تتجاوزها إلى البحث فيما ينبغى أن يكون ، ومن ثم يكون العلم وضعياً Positive يقنع بالوصف والتقرير ولا يمكن أن يكون معيارياً normative يدرس ما ينبغى أن يكون ، وليس هذا هو الحال فى علم الأخلاق التقليدى الذى يريد أصحابه اعتباره علماً نظرياً ومن ثم يكون فى عرفهم معيارياً ، يهدف إلى البحث فى القواعد المدبرة للسلوك الإنسانى وردها إلى مبدأ واحد — إن كان هذا ممكناً — ومثل هذا البحث لا يمكن أن يكون نظرياً إلا إذا أخذنا اللفظ بأصق معانيه ، ولشرح ما يقصده بهذا يقول ماموداه أن للفظ « علمى » مدلولين ، يراد بأولهما العلاقات الخلقية بين الأفراد كما تبدو فى القوانين التى تنظم سلوك الفرد والجماعة ، أما ثانى المدلولين — وهو أوسع من أن يقتصر على الأخلاق — فإن العمل فيه يراد به ما يقابل

(١) انظر عامة Lévy—Bruhl, La Morale et la Science des Mours
وقد نقلته الى الانجليزية اليزابث لى Lee تحت عنوان : Ethics & Moral
Science. 1905 وانظر خاصة (La Morale, par Lévy—Bruhl) De La
Méthode dans les Sciences وقد نشرنا مجمله فى مقدمتنا لترجمة كتاب
سدجويك (المجل فى تاريخ علم الأخلاق ص ١٢ - ١٧) .

النظر بوجه عام ، كالتقابل القائم بين الطبيعة النظرية الخاصة والطبيعة التطبيقية ، ومن الممكن ، بل من الضروري فيما يقول ليفي يريل أن يمتد المدلول الثانى حتى يشمل الأحداث الخلقية .

قيام التصور العلمى الجديد :

ومن الخطأ أن يتصور فلاسفة الأخلاق علم الأخلاق معيارياً من حيث هو نظرى ، وتشريعياً من حيث هو علم ، فإن الاختلاف القائم بين علم الأخلاق النظرى وعلم الأخلاق العملى لا يشبه الاختلاف المعروف بين الرياضيات البحتة والرياضة التطبيقية مثلاً ، لأن موضوع الأخلاق النظرية والأخلاق العملية لا يعدو تنظيم سلوك الإنسان ، والاختلاف بينهما مرده إلى أن علم الأخلاق العملى يهبط إلى بيان الواجبات الخاصة وتفصيلها ، بينما يرتفع علم الأخلاق النظرى إلى أسس صيغة للواجب والخير والعدل ، فهو لا يعدو أن يكون درجة أرفع من حيث التجريد والتعميم والترتيب ، إن علم الأخلاق العملى يقف عند دراسة المسائل الجزئية فى الأخلاق ، ويسقط من حسابه المسائل النظرية لأنها لا تنخلو من عناصر مختلفة من المعتقدات الدينية والاعتبارات الميتافيزيقية فى أصل الإنسان ومصيره ومكانه من الوجود ، أو من أبحاث نفسية فى ماهية الميول الطبيعية ، أو من آراء وتحليلات قانونية فى مسائل الحقوق . . . ومثل هذه العناصر تخلع على الأبحاث الخلقية الفلسفية مظهراً نظرياً ؛ ولكنه ليس إلا مجرد مظهر .

من هذا نرى أنه لا يوجد علم نظرى للأخلاق بالمعنى المعروف المؤلف ، ولا يمكن أن يوجد مثل هذا العلم من حيث إن العلم لا يمكن أن يكون معيارياً من حيث إنه نظرى ، وليس معنى هذا تعذر قيام البحث العلمى فى الأخلاق ، بل إن الملحوظ على عكس هذا أن التصور القديم الغامض للأخلاق النظرية فى طريقه إلى الزوال ، ومتى تلاشى هذا التصور احتل مكانه تصور جديد واضح يمتاز بأنه واقعى يقوم على اعتبار قواعد الأخلاق من واجبات وحقوق حقيقة

واقعية ، و مجموعة من ظواهر تصلح أن تدرس بنفس الروح العلمية التي تدرس بها سائر الأحداث الاجتماعية ، و بنفس المنهج الذى يتبع فى دراسة هذه الأحداث .

هكذا انتهى ليفى بريل إلى رفض القول بمياريّة الاخلاق ، مستنداً إلى أن العلم لا يكون إلا وصفاً للأحداث الخلقية دون أن يتجاوز الوصف إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، كما أنكر عمومية المثل العليا و موضوعية القيم الاخلاقية ، مستنداً إلى أن التجربة تشهد بأنها تختلف باختلاف الشعوب و عصورها ، ثم زاد فأخذ على فلسفة الاخلاق التقليدية أنها تقوم على مصادرتين ، مؤدى أولاهما أن الطبيعة الإنسانية واحدة فى كل زمان و مكان ، و من ثم أمكن وضع مبادئ عامة للسلوك الإنسانى بما هو كذلك ، مع أن التجربة تشهد بأن طبائع الناس تختلف باختلافهم فى كل زمان و مكان ، و ثانى المصادرتين قولهم إن الضمير فطرى مطلق ، و لهذا أخذوا يبررون أوامره منطقياً ، مع أن الضمير عنده و ليد التجربة من ناحية ، و نسبي متغير من ناحية أخرى .

هكذا هدم ليفى بريل التصور التقليدى لعلم الاخلاق المعيارى ، ثم أخذ يشرح التصور الاجتماعى الجديد ، فجاهر بأنه يقوم على دراسة الظواهر الخلقية دراسة موضوعية وليست ذاتية ، و معالجتها بنفس المنهج التجريبى الذى تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ، و بذلك يصبح الغرض من البحث الخلقى معرفة قوانين الحقائق الاجتماعية للسيطرة عليها ما أمكن ذلك ، و قد يدهش البعض من رغبتنا فى دراسة الطبيعة الاجتماعية بنفس المنهج الذى تدرس به الطبيعة المادية — وهو المنهج التجريبى المعروف — لأنهم يتصورون أن الظواهر فى العالم المادى تجرى على قوانين ثابتة لا تقبل التغير ، أما ظواهر العالم الأدبى فإنها تخضع لتدخل الإرادة الإنسانية فى سيرها فتدخل ملحوظاً ، و لكن تاريخ البحث الطبيعى يقرب إلى أذهاننا إمكان قيام الاتجاه العلمى الجديد فى دراسة الاخلاق ، فان المدركات التى كانت من قبل حسية ذاتية قد انصبت فى قالب موضوعى خالص ، فأدى هذا

إلى تغير طرأ على تصورنا للطبيعة ، وأفضى إلى مكتشفات علمية لها خطرها ، فمن ذلك أن دراسة الضوء حين أصبحت علماً تعالج ظواهره بمنهج تجريبي خالص ، قد أسفرت عن مكتشفات علمية لم يكن في الامكان توقعها لو لم تصطنع هذه الدراسة هذا المنهج العلمى ، إذ اتسعت آفاق معرفتنا فوقفنا على انكسار الضوء وانحرافه ، والممننا بالتحليل الطيفي والأشعة تحت الحمراء وفوق البنفسجية ونحو ذلك مما كان مجهولاً لنا ، وهذه الثورة في تصورنا للطبيعة قد تهبأت لنا حين نقلنا الطبيعة من مجال التجربة الذاتية إلى ميدان التجربة الموضوعية ، فلماذا لا يشجعنا هذا على أن ننقل البحث في الأخلاق من مجال البحث الذاتى إلى مجال البحث الموضوعى الذى لا يستقيم إلا مع اصطناع المنهج التجريبي ؟ .

إن من أخص خصائص العلم أنه نزيه موضوعى ، يسمى إلى معرفة الأشياء كما هى فى الواقع وبصرف النظر عن أهوائنا الذاتية ورغباتنا الشخصية ، فإذا شئنا أن نجعل الأخلاق علماً وجب أن نحرر بحثنا من رغباتنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، وأن نتوخى الموضوعية والنزاهة فى دراسة الأحداث الخلقية .

وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد « الموضوعية » فى البحث الاخلاقى ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة فى التصور العقلى للطبيعة ، واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث ، وإن كان هذا العلم قد لقى فى وضعه الجديد مقاومة كانت متوقعة .

ومن السهل أن نتصور طريقة لإدخال « الموضوعية » فى البحث الخلقى ، فأننا نشعر شعوراً ذاتياً بالأمواج الاثيرية — من حرارة وضوء ونحوه — ومع هذا نتصورها تصوراً موضوعياً ، فمن الممكن أن تجمع بين نوعين من التصور للحقيقة الخلقية ، ذاتى وموضوعى معاً ، فى وسعنا أن نقاثر بفعل المجتمع الذى نميش فيه ، وأن نشعر بفعله وهو يتحقق فينا ، ولا يمنع هذا من أن نتصور فى

نفس الوقت تصوراً موضوعياً تلك العلاقات الثابتة — وهى قوانين هذا المجتمع — وسيصبح هذا الازدواج فى التصور مألوفاً لنا كما كان الحال فى العالم الطبيعى ، وإن يسمى ذلك لتصورنا الذاتى للأخلاق ، فإن بحث الأصوات بحثاً علمياً موضوعياً لم يضعف من تأثير الصوت فى نفوسنا ، ولم يتلف شعورنا العميق بتوقعات يتهوفن وفاجنر ، فالأخلاق بدورها لن تفقد سحرها فى النفوس عندما تخضع للبحث العلمى التجريبى .

ويصرح ليشى بريل بأن وسائل التوصل إلى « الموضوعية » لا تزال إلى عهده قاصرة كل القصور ، بل معدومة فيما يتصل بالاحداث الاجتماعية ، فعلم الاجتماع كان لا يزال وليداً فى مهده ، بل لم يصبح بعد علماً ، فلم يكن من الميسور إدماج الاحداث الخلقية فى الظواهر الاجتماعية ومعالجتها جميعاً بنفس المنهج الذى تعالج به ظواهر العلوم الطبيعية .

بهذه النظرة العلمية الجديدة إلى الأخلاق نهمل النظر إلى ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، أى تنصرف عن التشريع المثالى إلى دراسة الحقائق دراسة وصفية تقريرية ، كما هو الحال فى كل بحث علمى ، وذلك ابتغاء التوصل إلى المعرفة التى تمسكنا من أن نتحكم فى الظواهر التى اكتشفت قوانينها ، وبهذا تتلاشى الأخلاق النظرية وتبقى الأخلاق العملية التى تخضع لبحث نظرى علمى يهدف لتطبيقات تمسكنا من تعديل سلوكنا وتهذيبه .

نرى مما أسلفنا أن الشرط الأول الذى يكفل تحقق الاتجاه الجديد فى دراسة الأخلاق — وهو شرط كل بحث علمى — هو تجريد الوقائع من صبغتها الذاتية وإغفال الوجهة التى تتصل بشعورنا ، والترجمة عن الوقائع ترجمة موضوعية ، وتاريخ العلوم الطبيعية يمكننا من فهم هذا الاتجاه ، فقد كانت هذه العلوم تدرس دراسة ذاتية إلى عهد ليس ببعيد ، وكانت تبحث فى موضوعات مجردة ، كالعناصر والخلاء وما إلى ذلك

وكان علم الطبيعة في العصر المدرسي شبيهاً بعلم الأخلاق التقليدي المعروف ، بل كان الطبيعيون السابقون على سقراط ينزعون إلى رد الكثرة التي يرونها في الموجودات إلى مبدأ واحد أو أكثر من مبدأ من العناصر الأساسية في ظنهم — كالماء والهواء والنار — وكانت طريقتهم في تفسير الأحداث الطبيعية في الجمع أو الفصل بين اليابس والرطب ، والبارد والحر ، وبين الجواهر الفردة atoms ومثل هذا نزاه واضحاً عند فلاسفة الأخلاق التقليدية ، فدراستهم ذاتية وليست موضوعية ، وموضوعات بحثهم مجردة كالواجب والجزاء والإرادة الحرة والغائية والفضيلة ونحوها ، وينزعون إلى رد الحقائق الخلقية على الدوام إلى مبدأ واحد ، أو أكثر من مبدأ واحد كاللذة والمنفعة والخير والواجب والسعادة ... وطريقتهم تقوم في الجمع أو الفصل بين النافع والخير واللاذ والواجب ... وكما أن مذاهب الطبيعيين القدماء قد عجزت عن تفسير الظواهر الطبيعية فقد عجزت مذاهب فلاسفة الأخلاق المحدثين عن تفسير الوقائع الأخلاقية ، وما أشبه النزاع القائم بين دعاة المذاهب النظرية في الأخلاق — كأتباع المنفعة واللذة والواجب والسعادة ... بالنزاع الذي قام بين هيرقليطس وأنكساجوراس وأمپدوقليس وديموقريطس بصدد مبادئ علم الطبيعة ، ولكن البحث الطبيعي قد تطور حتى أصبح علماً تجريبياً واقعياً ، وهذا هو ما تأمل المدرسة الاجتماعية أن يتم لعلم الأخلاق حتى يمتنع الخلط بين الدراسة الموضوعية والآراء الذاتية في الأحداث الخلقية ، كما امتنع الخلط بين علم الطبيعة وما بعد الطبيعة ، إننا نقبل هذا الخلط في الأخلاق لأن التفكير اليوناني لا يزال — فيما يظن ليني بريل — حياً في عقولنا .

وهذا الاتجاه الجديد في علم الأخلاق مرهون بمسدى التقدم الذي يصيبه علم الاجتماع الذي لا يزال في دور الطفولة ، وإلى أن تتمكن من معرفة الطبيعة الاجتماعية على نحو ما عرفنا الطبيعة المادية ، وإلى أن نستطيع إقامة سلوكنا على

العلم الواقعي بقوانينه ، قد تنقضي قرون لا ندرى عدتها — فيما يعترف ليفي بريل نفسه .

هذا هو التصور العلمي الجديد في علم الأخلاق عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية كما أوضحه ليفي بريل ، تحولت فيه الفلسفة الخلقية إلى علم واقعي طبيعي ، أو هكذا أرادوا لها أن تكون ، وعندئذ تقتصر على وصف الأحداث الخلقية ووضع قوانين لتفسيرها ، ابتغاء التوصل إلى توجيهات تنفع عمليا في رفع مستوى الفرد والمجتمع معا ، وبهذا حاولت المدرسة الاجتماعية أن تقوض الاتجاه التقليدي في فهم الأخلاق ، فوضعت المشكلة الخلقية وضعا جديدا غير كيانها ومجالها ومنهجها تغييرا كاملا ، وكان طبيعيا أن يلقي هذا الاتجاه معارضة شديدة ، يبدو هذا في المناقشات التي دارت في الجمعية الفلسفية الفرنسية بين دوركايم وجاكوبي B. M. Jacobi ولاشلييه M. Lachelier والمراسلات التي تبادلوها وعبرت جميعها عن النزاع القائم بينهم بصدد معيارية الأخلاق ومدى اتصالها باللاهوت ونحو هذا من موضوعات ، وقد سجلت مجلة الجمعية الفلسفية الفرنسية هذه المناقشات التي شغلت جلستي ١١ فبراير و٢٢ مارس من عام ١٩٠٦ بوجه خاص (١) وكثرت في مطلع القرن العشرين خاصة المناقشات التي تتناول علاقة الأخلاق بعلم الاجتماع ، وبدا هذا في الجمعية الفلسفية السالفة الذكر ، وفي مدرسة الدراسات العليا والمقالات التي تنشرها مجلة مابعد الطبيعة والأخلاق ، والمجلة الفلسفية وغيرها مما يعبر عن روح ذلك العصر ؛ ثم نشأت في النمسا عام ١٩٢٨ جماعة فيينا — وأخذت تدهو للوضعية المنطقية التي

(١) نشر جان باروزي J. Baruzi في سلسلة : Philosophes et Savants
Francais du XXs. Siecle في الجزء الثالث تحت عنوان : Le Problème
Morale المناقشات التي دارت في الجمعية الفلسفية والمراسلات المشار
إليها مع مختارات من كتابات دعاة الاتجاه العلمي الجديد .

انتهت بهدم الاخلاق وغيره من العلوم المعيارية ، ولكن هذه الوضعية المنطقية قد هاجرت من النمسا إلى إنجلترا وتزعم الدعوة لها « ألفريد آير » [Ayer] وإلى أمريكا وتزعم الدعوة لها « كارناب » Carnap ، وافتقدت أو كادت تفتقد أنصارها في فرنسا (١) .

ولكن الاتجاه العلمى فى دراسة الاخلاق لم يزل بعد قائما ، وقد أثر ليفى بريل بالذات فى معاصريه وخلفائه ، وكان أظهر المعاصرين « ألبير باييه » Alfred Bayet الذى أصدر عام ١٩٢٥ كتابه علم الظواهر الخلقية La Science des faits moraux وحدد فيه علم الاخلاق بأنه دراسة الظواهر الخلقية دراسة علمية ، وأشار إلى فضل ليفى بريل على هذا الاتجاه ، ثم حدد مفهوم الظاهرة الخلقية وطرق دراستها فى مجال الامثال واللغات والقوانين والعادات والآداب ونحوها ، وحاول أن يحرر الدراسات الاخلاقية من وصاية علم الاجتماع حتى تكون علما مستقلا له كيانه .

تعقيب :

تطلع الوضعيون إلى جعل الاخلاق علما يستند إلى المنهج الاستقرائى وحده ، وتضييق مدلول العلم على هذا النحو كان مألوفاً فى عهد أوجيست كونت ، ولكن معنى العلم قد اتسع بعد ذلك عند جملة الباحثين حتى أدخلوا فى مفهومه كل دراسة منهجية منظمة ترمى إلى معرفة الحقائق وتفسيرها فى ضوء منهج استقرائى أو استنباطى أو نحوه ، بهذا دخلت فى نطاق العلم دراسات جديدة لا تستند إلى الملاحظة والتجربة وتقوض تصور القديم لمعنى العلم ومنهجه — عند أكثر الباحثين .

(١) انظر فى موقف الوضعية المنطقية من الفلسفة عامة والاخلاق خاصة كتابنا : أسس الفلسفة طبعة سابعة فى الفصل الاول من الباب الاول

إن فلسفة الأخلاق قد تحولت عند الوضعيين إلى علم واقعي يدرس العادات مكتفياً بوصفها مستقداً إلى الملاحظة ، وبهذا أصبح فرعاً من علم الاجتماع الذي يؤملون في إقامته علماً واقعياً تجريبياً ، وقيام هذا الفرع الجديد من الدراسة التجريبية لا يقتضى في رأينا مع استمرار قيام علم الأخلاق التقليدي الذى يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى مسaire للجانب الاسمى فى طبائع البشر ، ونعنى به الجانب الناطق — فى غير جور على الجانب الحسى منها — فإن هذا الجانب العاقل حظ مشترك بين الناس فى كل زمان ومكان ، واختلاف الاحكام الخلقية على الفعل الإنسانى الواحد باختلاف الزمان والمكان لا ينفى ما نقول ، لأن الاختلاف بين الناس يقوم فى تطبيقات المبادئ الكلية ولا يرقى إلى المبادئ نفسها ، فاعتبار القتل بغير موجب جريمة ، مبدأ يلتقى عنده اتفاق الناس فى كل زمان ومكان ، بالغاً ما بلغ عظمهم من الجهل أو الثقافة ، ولكن الخلاف إنما يكون فى تطبيق المبدأ السكى على الحالات الفردية الجزئية ، وهو خلاف مرده إلى حظ الإنسان من الثقافة ونوع العقيدة التى يدين بها واتجاه تفكيره ونحو هذا مما يمكن أن يؤثر فى حكمه على الحالات الجزئية (١) .

إن الفعل الذى يدخل فى نطاق البحث الاجتماعى هو الذى يصدر عن الجماعة البشرية وينشأ عنها ويلزم عن وجودها وعن حياة أفرادها مجتمعين ، وشتان بينه وبين الفعل الخلقى الذى تدرسه فلسفة الأخلاق التقليدية ، فهو يصدر عن الفرد عن اختيار حر وتعقل للموقف وتدبر لظروفه ، مع التسليم بأن الحرية نفسها مقيدة بشخصية صاحبها التى ساهمت الجماعة فى تكوينها ، وإذا لم يتوافر ركنا الحرية والتعقل لتفنى التبعة الأخلاقية التى لا تستقيم بغيرهما مجتمعين ، فهذا الفعل الخلقى أكبر من أن يكون صدى للجماعة البشرية واستجابة لعرفها وتقاليدها ، وكثيراً ما

(١) انظر فى تفصيل هذا رأى مقدمة الطبعة الثانية فى هذا الكتاب .

تكون طاعة الفرد لتقاليد الجماعة وعرفها — متى كانت فاسدة — متنافية مع المثل العليا الإنسانية كما يتصورها علماء الاخلاق ، فإن هذه المثل تقوم في باطننا وتنشأ في ضميرنا ويوحى بها العقل مستقلا عن الهوى بعيدا عن التقليد أو ما يدخل في معناه ، فهي — فيما يقول فردريك رو : إرضاء للضمير الفردى بعد تفكير في البواعث والدوافع والموانع ، وبعد مشورة واحتياط مخافة الوقوع في الاخطاء ، لأنها لا يثار لفعل بعينه على أفعال كثيرة قد تكون صدى لعرف الجماعة البشرية ، لأنها اختيار لطريقة التصرف قد لا يسنده عرف ولا يؤيده تقليد ، لأنها تنبع من العقل ومعنى هذا أن الاخلاقية الصحيحة ترفض رد الالزام الخلقى إلى سلطة تقوم خارج الذات — كالعرف الذى قال به الوضعيون ، أو الدين الذى انتصر له متأخرو رجال اللاهوت ، أو الدولة ممثلة في حاكمها السياسى — كما قال هوبز — وتلح الاخلاقية الصحيحة في رد الالزام الخلقى إلى باطن الذات ، الى العقل الذى يعرض للبحث في غاية الانسان بما هو إنسان .

وقد ظهر الاتجاه الاجتماعى في عصر اضطرب فيه التفكير الاخلاقى ، ففى انجلترا أخذ المذهب النفعى ينمو على يد جون ستورت مل + ١٨٧٣ وظهرت نظرية سبنسر + ١٩٠٤ التى أقامها على أسس نفعية وأفكار اجتماعية وسياسية أدت الى اعتبار الاخلاق مجرد تاريخ للمشاعر البشرية يتطور تلقائيا من الفردية إلى الغيرية ، وفى غيره تأثر المفكرون بنظرية التطور التى أخذ يبشر بها دارون + ١٨٨٢ وأتباعه ، وبرزت فكرة الحياة واحتلت مكانها فى عقول المفكرين بعد الحرب السبعينية ، وانتهى الامر ببعض فلاسفة الالمان من أمثال نيتشه + ١٩٠٠ الى انكار الاخلاق التقليدية ومهاجمة القوانين الاخلاقية بحجة أنها تعوق تطور الإنسانية الى مرتبة الانسان الاعلى « السوبرمان » لأنها أخلاق أنعام تبشر بالضعف والنور... وجاء كونت بعد الدمار الذى حاق بفرنسا بعد ثورتها المدمرة ، فتملكته — مع غيره من المفكرين — رغبة ملحة فى الإصلاح والتعمير ،

والذين يتمجلون الاصلاح يفتقدون على الدوام الثقة في القيم الادبية ... ووراء هذا كله نهجت المخترعات التي تقوم على نظريات العلم الطبيعي في تيسير حياة الناس ، فافتن الكثيرون بمنهج التجربة حتى زهدوا في غيرها من مناهج العقل ، وعلقوا على العلم آمالا ضخمة ... تبدد الكثير منها بعد ذلك !

ومع هذا كله لم تكن دعوة الوضعيين جديدة من كل وجه ، فقد سبق الى القول بمقوماتها أقرانهم من الحسين منذ أقدم العصور، فأذكروا كل ما وراء الواقع من حقائق لمستمولوجية وقيم أخلاقية ، وبالتالي استخفوا بكل مفكر يضع جهوده في مثل هذه الاوهام !

ومع قدم الاصل الذي صدرت عنه الوضعية فإن « كونت » ، إمامها في العصر الحديث لم يلتزم بالقواعد التي بشر بها ، فلم تبرا قوانينه من المسحة الذاتية ولم تخلد من الطابع الميتافيزيقي ، ووضح للكثيرين بعده بطلان قانون الاطوار الثلاثة الذي أقام عليه فلسفته ، وأكد تاريخ الفكر أن العقل لم يبدأ لاهوتيا ويتلرج ميتافيزيقيا وينتهي وضعيا عليا — كما توهم كونت (١) .

وتبين المعاصرون من علماء الاجتماع أنفسهم توركايم في الفصل القاطع بين الفرد والمجتمع ، ورد الظاهرة الاجتماعية الى الجماعة وحدها ، وجعلها ملزمة قاهرة للأفراد ، ففي غمرة هذا التعسف افتقد الانسان حريته وكرامته ، وضاعت حقيقة يؤكدها اليوم جميع الاجتماعيين ، هي قيام تأثير متبادل بين الفرد والمجتمع ، وهذه نقطة لها خطرها في تنفيذ الموقف الوضعي ، ولهذا يجب أن نقف عندها :

كانت النزعة الفردية L'individualisme قوية في القرن الثامن عشر —

(١) انظر في عرض هذا القانون ومناقشته كتابنا : أسس الفلسفة ط ٧ عن الوضعية الكلاسيكية في الفصل الاول من الباب الاول ومناقشة الوضعيين في رفض ما بعد الطبيعية في الفصل الثاني من الباب الثاني — من ذلك الكتاب .

ولعلنا لاحظنا في مجال الاخلاق كيف ارتدت الاخلاقية (في المذاهب الثلاثة الكبرى المذكورة في أول الباب التالي) إلى ذات الفرد مهمة سلطة المجتمع — ولكن القرن التاسع عشر قد تصدى لمقاومة هذه الفردية وتغليب النزعة الجماعية، وكان من دلالات هذا نهوض كونت بإقامة علم الاجتماع والانتصار لسلطة المجتمع ردا على الفردية التي اعتقد أنها كفيلة بنشر الفوضى والتحلل ، وفي مطلع القرن العشرين ارتد المفكرون إلى الفردية ، ونشأ المذهب التاريخي L'Historicisme على يد بندكتو كروتشه + ١٩٥٢ Benedetto Croce ورامون Aron Ramond وبه أصبح نشاط الذات مركزاً يدور حوله كل شيء ، فإذا كان د كونت ، وأقرانه من مفكري القرن التاسع عشر قد زعموا أن التاريخ يوجه الفرد ، فإن أصحاب المذهب التاريخي يقولون إن الفرد هو الذي يحدد معنى التاريخ ، واشتدت صيحات الاحتجاج على طغيان المجتمع على حرية الفرد ، وتجلي هذا عند القصاصين والفنانين والاقتصاديين ممن رفضوا سيطرة الحكومة والهيئات على النشاط الاقتصادي ، ورأوا في حرية التصرف عند الفرد مصدر ثراء لا يخفى ، وجرى في التيار طلاب الحرية السياسية والداعون إلى حقوق الانسان ؛ وفي ميدان علم الاجتماع تجلّى الخلاف بين دوركايم ، و « تارد » Tardو في مطلع القرن العشرين ، فجاهر تارد — ردا على دوركايم — بارجاع الظواهر الاجتماعية إلى الظواهر النفسية المتبادلة بين الافراد عن طريق التقليد الذي يوجد بين الافراد ، وجعل الضمير الاجتماعي مجرد انعكاس لضروب مختلفة من هذا التقليد .

ويقول « إميل برييه » « إننا إذا أخذنا بوجهة النظر التي قال بها « جورج جورفتش » Georges Gurivitch في مؤلفه الحديث « الاتجاه الحالى لعلم الاجتماع » قلنا إن المناقشة في موضوع العلاقة بين الفرد والمجتمع قد أصبحت اليوم غير ذات موضوع ، فمن المستحيل أن ننظر اليوم الى الفرد والمجتمع كما لو كان كل منهما منعزلا عن الآخر ومستقلا بذاته -- وقد انتهى « جون ديوى » + ١٩٥٢ Dewey

بعد البحث في آراء الكثيرين من علماء الاجتماع المعاصرين إلى أن لفظي الفرد والمجتمع غامضان غموضاً شديداً ، وأن هذا الغموض سيستمر قائماً طالما اعتبر الفرد والمجتمع لفظين متضادين .

وقد رفض المعاصرون من علماء الاجتماع — فرنسيين وأمريكيين — رأى دور كايم الذي اعتبر فيه الفرد دمية يحرك المجتمع خيوطها بأصابعه، وتخضع لنظام لا دخل لها في وضعه إطلاقاً ، فذهب « مارسل موس » Marcel Mauss إلى أن الإنسان يتصف بجميع الصفات التي يتصف بها المجتمع بأكمله، وصرح « كيفليه » Cuwiler في كتاب وضعه حديثاً تحت عنوان « محصل علم الاجتماع » ، بأن الفضل في إيضاح العلاقة بين الفرد والمجتمع مرده إلى علماء النفس الذين عالجوا البحث في المشكلة الخاصة بمعرفة الآخرين ، فرفضوا الرأي الذي ذهب فيه علم النفس التقليدي إلى أن معرفة الآخرين تتم نقيجه استدلال يقوم على المقارنة ، واعتبر شعورنا علماً صغيراً مطلقاً ، فذهب المعاصرون من علماء النفس إلى أن الطبيعة البشرية لا توجد كاملة منذ ولادة الإنسان ، بل يكسب الإنسان وجودها بالتدريج أثناء حياته في المجتمع ... وصفوة القول أن الفرد في نظر المعاصرين من الاجتماعيين والسيكولوجيين مركب تركيباً اجتماعياً يتعذر الفصل بين أجزائه (١) .

بهذا يتداهى أساس النظرية الوضعية في فصل الفرد من المجتمع ، وجعله كائناً سلبياً يتلقى نظاماً لم يشترك قط في وضعه ، ولا يملك إلا طاعته راضياً أو كارهاً ، بل قد يساعدنا فهم العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع على أن ننتهي إلى القول بأن الضمير الأخلاقي لا ينبع من ذات الإنسان وحده ولا من خارجها وحده ، فإن

(١) اقرأ في تفصيل هذا كتاباً صدر عام ١٩٥٤ لمؤرخ الفلسفة اميل برييه :

Emile Bréhier, Les Themes actuels de la philosophie, ch. vii,
P. 34 ff.

الباطن مرتبط بالتجزئة أشد ارتباطاً وأقواء ، والتجربة فيما يقول رو Rauh لا تخلق الضمير وإن كانت تضعه موضع الاختيار ، تماماً كما يحدث في علم الطبيعة حين توضع نظرية من نظرياته موضع اختبار بسبب تجربة جديدة ، والفلسفة في أيامنا الحاضرة ترى — فيما يقول إميل برييه — أن الحياة الأخلاقية حياة إنسانية ، أى حياة كائن يرتبط في جرهه بغيره ويعيش وسط جماعة ، ومن ثم كان القول بحياة الانسان حياة روحية خالصة بعيداً عن طبيعته بعد القول بحياته حياة حيوانية خالصة ، كما أن تصور حياة الفرد منعزلاً بعيداً عن الأخلاق بعد حياة الفرد الذى يذوب في المجتمع ويفنى فيه ، وسنعود إلى هذه النقطة في الفصل الذى نعتده على المثالية الحديثة .

إن الوضعية ترى أن الأخلاقية تقوم في طاعة الفرد لمواضعات المجتمع، ولكن ما الحال اذا كانت مثل المجتمع العليا هزيلة مريضة ؟ كيف تقوم الأخلاقية في اقرار فساد البيئة وتوكيد مثلها المريضة ؟ ان الأخلاقية لتتمثل عندئذ في الثورة على الأوضاع البالية والتمرد على القيم النافية ، ابتغاء اصلاحها أو وضع قيم سليمة جديدة تأخذ مكانها ، وعندئذ يقين الناقد المحايد أن القيم الجديدة قد صدرت عن الفرد راجعاً لفساد المجتمع ، وان كان هذا الفرد نفسه لم يبرأ من تأثير المجتمع الذى يعيش فيه ، وبهذا التمرد يتم التطور الروحى وبغيره يقف المجتمع وتجمد الاخلاق ويتعذر التقدم .

واذن فالتمرد على القيم الموجودة من مقتضيات الأخلاقية لا محالة ، بشرط ألا يفضى هذا التمرد الى الموقف للشاؤمى الذى انتهت اليه الفلسفات الوجودية المعاصرة Existentialism ومواده انهيار جميع القيم في نظر الفرد ، وعندئذ ينفر من القيم الشائعة في كل صورها ، ويرفض كل سلطة تحاول أن تبلى وضعا ، وبهذا تتأكد حرية الفرد وتتوطد ارادته ، هذه هى دعوى الوجودية ، وهو ما لا يزيد أن ينتهى اليه الفرد الذى يتمرد على قيم المجتمع حين تبدو في نظره مريضة بالية .

بقى أن نقول بعد هذا كله أن مآخذ الاتجاه الوضعي لا تكفي لانكار فضله ،
فقد كشف عن العلاقات التي تربط بين الحياة الخلقية والحياة الاجتماعية ، وإذا
كان قد جسم المجتمع حتى انحمت الى جانبه شخصية الفرد ، فقد ظهر من الباحثين
أمثال «كارلايل» T. Carlyle — من جسموا الفرد (البطل) وقالوا انه هو
الذي يوجه التاريخ (١) ، وهذا بالإضافة الى ما قلناه عن اتجاه المذهب التاريخي
في هذا الصدد ، وكلا الاتجاهين على غلو وانحراف كما قلنا من قبل .

وقد كشفت الوضعية والدراسات الأنثروبولوجية عن أصول الاخلاقية ،
فوقفنا على الكثير من أسباب السكف والتحرير التي كنا نردها الى المثل العليا
بمعناها التقليدية ، وعرفنا أنها بقايا تخلفت عن نظام الطوطم وتولدت عن طرق
التفكير البدائي ، وان كان القول بأن القانون الخلق قد نشأ عن خرافات قديمة
وتولد عن منافع فآت أوانها ، خليك بأن يثير عند صاحبه الشك في قيمة القانون
الخلقى (٢) .

حسبنا هذا عن موقف الوضعية الفرنسية من الاخلاق ، ولنعقب عليه بفصل
نفرده للحديث عن موقف الفلسفة الأمريكية من الاخلاق (٣) :

MANUAL . -

MANUAL . -

(١) انظر Carlyle's Heroes & Heroworship (الكتاب كله يدور
حول الفكرة التي أشرنا اليها) .

(2) Cf. W.D Ross, The Right & the Good, P 13— 5

(٣) في عرض المذهب ونقده تراجع المصادر المذكورة في هوامش الفصل، ثم
الفصل الثاني من كتاب

M.D. Parodi's Le Problème Moraie et La Ponce Contemporaine

الفصل الخامس

موقف الفلسفة العملية (البرجماتية) من الأخلاق^(١)

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية البرجماتية - علاقة هذا الاتجاه بالحياة العملية بوجه عام - موقف العمليين عامة من الأخلاق - موقف وليم جيمس من الدين والأخلاق - موقف جون ديوى من المشكلة الأخلاقية - تعقيب

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية (البرجماتية) :

كانت أظهر صور النفعية فى أواخر القرن الماضى نفعية الحدسيين كما بدت عند هنرى سدجويك + ١٩٠٠ ونفعية التطوريين كما تمثلت عند هربرت سبنسر + ١٩٠٣ وفى النصف الأول من قرننا العشرين تفرعت النفعية وجرت فى قنوات شتى ، ولكن فرعاً من هذه النفعية المعاصرة قد انتصر له طائفة من الفلاسفة الأمريكيين بوجه خاص ، عرفوا كيف ينفثون فيه القوة والحياة ، هذا الاتجاه الجديد فى النفعية قد سابر النزعة التطورية فى التماس العمل المثمر ، والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية ، وغالفها فى اعتبار المغانى العقلية تعبيراً عن مطالب الكائن الحى ، غايته حفظ حياته ومساعدته على التطور إلى الكمال ، كما خالفت الحدسيين والعقليين فى اعتبار هذه المغانى مبادئ كلية ضرورية ؛ وإذا كان التطوريون من

(١) انظر فى بيان هذه الفلسفة كتابنا أسس الفلسفة طبعة سابعة - فى موقف أصحاب الفلسفة العملية فصل أول باب أول - ومعيار الوضوح فى نظرية النفع فى الفصل الثانى من الباب الرابع ، وفى موقفها من الأخلاق انظر كتابنا : المنفعة العامة الفصل الرابع من الباب الثالث ص ٢٥٨ وما بعد .

أمثال سبنسر قد ردوا هذه المطالب إلى أثر البيئة في السكان الحي ، فقد عكست هذه النفعية المعاصرة هذه الآية ، وردت البيئة إلى أثر مطالب السكان الحي ومطامحه (لو كانت الغاية التي نختق وراء هذا كله هي المنفعة المضمرة) ، ومن ثم كانت نظريات العلم في نظر العمليين مجرد فروض واحتمالات ، معيار الصدق فيها هو مدى ما يحققه الفرض من وجود النفع العملي ، ومن هذا جاز في منطق هذه النفعية أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق الكثير منها في وقت واحد ، متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة ! أما الحق لذاته والباطل لذاته - بصرف النظر عما يترتب عليهما من وجوه النفع أو الضرر - فحديث خرافة !

علاقة هذا الاتجاه بالحياة العملية بوجه عام :

تجلت هذه المنفعة الموهلة في الفلسفة العملية — البرجماتية Pragmatism في أمريكا بوجه خاص ، فتمزى الخصائص التي تميزها إلى بيرس + ١٩١٤ C.S. Peirce وشيلر + ١٩٣٧ F.C.S. Schiller ووليم جيمس + ١٩١٠ W James (١) وإلى الآخر تنسب بعض المعالم العامة التي تميز التفكير الأخلاقي ، وإن كان جون ديوي + ١٩٥٣ J. Dewey (٢) هو الذي فصل في بيان موقف

(1) W. James, Pragmatism. A New name for Some old ways of thinking

وقد ترجم إلى الفرنسية وقدم للترجمة برجسون ، ويعترف جيمس بأنه لا يجب اسم البرجماتية ولكن أوان تغييره قدفات !

(٢) لهذا الفلسفة أنصا خارج أمريكا منهم في الجزيرة البريطانية شيلر وفي فرنسا Lo Roy وفي إيطاليا بلابيني Papini ولكنها لم تمكن لنفسها إلا في الولايات المتحدة ، لأن العقلية الأمريكية عقلية نفعية على نحو قد لا يكون له نظير حتى في إنجلترا !!

البرجماتية من الأخلاق كما سنعرف بعد قليل . بل كان ولیم جیمس شديد الإعجاب
بفسلفه وچون ستیورت مله أكبر أعلام النفعية التقليدية حتى أهدى كتابه البرجماتية،
إلى ذكرى مل الذى أخذ عنه وضوح العقل البرجماتى لأول مرة ، وتحفيل أنه لو كان
حيا الى عهده لكان قائد هذه الحركة العملية !

وقد اعتبر جیمس مذهبه العملى نظرية إبستمولوجية فى ماهية الحق ، ومنهجاً
فلسفياً لافرار الحقيقة واتفاق الرأى بصدها : (١) . وكان أتباع المذهب الصورى
أو النزعة المنطقية من الرياضيين والمناطق (Formalism) يرون أن الحق معنى
مطلق يقوم مستقلاً عن تجارب الانسان ، أو صفة عينية تقوم فى الموجودات مستقلة
عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده ، وفرفض أصحاب الفلسفة العملية هذا
التصور ، وأنكروا إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة ، واعتبروا الحقيقة
اختراع شىء جديد وليس اكتشاف شىء موجود ، ومقاييسها يقوم فى مدى نفعها
فى دنيا العمل . لذا ليس للحياة من هدف الا العمل المنتج من هنا وجب أن
يسخر العقل فى تيسير حياة الانسان واشباع رغباته ، وألا يشغل نفسه بالبحث
فى حقائق الأشياء وطبائع الموجودات الامتلى حق البحث نفعاً ، بل أوجبوا على
الانسان أن يهتم بوضع الخطط التى تمكنه من السيطرة على الأشياء . وتسخيرها
لصالح الانسان ، ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد للتجربة بفائدته عقلياً وعملياً ،
ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل النظرى ،
ان الفكرة الصادقة هى التى تعمل بنجاح فى تجاربنا فى الحياة ، اذ ليس الحق الا مجرد
حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحة بما تحقق من عمل ، وشاهد الصدق فيها

(١) انظر فى تصوير هذه الفلسفة كمنهج ونظرية وفى شرح دلالتها
كتاب جيمس السالف الذكر فى المحاضرة الثانية (ص ٤٣ - ٨١ من الطبعة
الاحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٤٣) .

قدرتها على تمكين الإنسان من السيطرة على الأشياء إن الفكرة خطة للعمل ، ،
ومحك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value في دنيا الواقع .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقية ،
فإن الفلسفة العملية لا تتردد في قبولها واعتبارها صادقة متى كانت مفهومة إلى نفع
يتحقق في حياة الإنسان .

موقف العمليين عامة من الأخلاق :

وفي هذا الجوهر موقفتهم من الأخلاق ، فليس الحب والوفاء في مجال
الأخلاق هو نفسه مقياس الحق والباطل في مجال المعرفة ، هو منفعة الإنسان ،
وقد اتفق المنطوق مع السوفسطائية في رد القيمة إلى الإنسان ، ولكنهم خالفوا
السوفسطائية في جعل الإنسان — وليس الفرد — مقياس هذه القيمة . ففهموا
بهذا التجربة الإنسانية — وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بطابع اجتماعي .

إن الخير في نظر العمليين هو الحل الموفق لسكل ما يعوق اضطراب التقدم
الاجتماعي ، وهو الذي يسهم في حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم يختلف
صورها — خلقية أو جمالية أو منطقية أو اقتصادية — تعد في نظر العمليين نسبية
تتوقف على الأغراض التي تستهدفها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات — هي
الخيرات بوجه عام — .

موقف وليم جيمس من الدين والأخلاق :

رأى د بريس ، أن معنى الفكرة يتوقف على آثارها العملية في حياة الإنسان ،
فالكلمة أو العبارة مشروع للعمل أو خطة لحل إشكال ، وكل فكرة لا تحول
عند صاحبها إلى سلوك ناجح في دنيا الواقع فهي باطلة ، ومثل هذا يقال في المعتقدات
الدينية والمفاهيم الأخلاقية ... فالحق أو الخير يقاس بمقياس العمل المنتج وليس
بمنطق العقل المجرد — كما كان الحال عند أصحاب النزعة الصورية من الفلاسفة ؛

وسار ولیم جیمس فی هذا الطريق نفسه ، فالفسكرة أو المعتقد لا يطلب لذاته ، وإنما يطلب اترقية حياته وتحقيق أغراضنا ، إن الحق أو الخير كالسلة المطروحة في السوق ، قيمتها بمقدار الثمن الذي يدفع فيها فعلاً — هو القيمة المنصرفة Cash-value .

وقد أخذ التفسير الاخلاقي يتميز في كتاباته حتى أكد في كتابه إرادة الاعتقاد Will to believe أن الخير يقوم في إشباع مطالب الانسان وتحقيق رغباته ، وتحقيق الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجاربنا في الحياة ، وكثيراً ما اضطر إلى إثبات أفعال دون أن يكون لدينا مبرر عقلي للقيام بها ، وقد نتوقف عن عمل أو تجنبه دون أن يكون لدينا مسوغ نظري لذلك ، ومعنى هذا أن من حقنا أن نمتق مبدأ خلقنا أو معتقداً دينياً لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرد ، بل تدفعنا إلى اعتناقه مطالب الحقيقة ومقتضياتها ، واعتناق الانسان لمبدأ على أمل أن يكون نافعاً ، أفضل من رفض اعتناقه مخافة أن يكون باطلاً ، والمبدأ أو المعتقد الذي يكفل سعادة الانسان حق ، وطاعته واجبة حتى ولو عجز العقل النظري عن إقامة الدليل المنطقي على صوابه .

وقد كان جيمس منذ نشأته يميل إلى الدين ، وقد برر الدين تبريراً فلسفياً سيكولوجياً ، فأقام الدين على التجربة وحاول أن يطبق عليه منهجه البرهاني ، وكانت دراساته في هذا سيكولوجية برهانية ، ويبدأ جيمس بالقول بأن الايمان الديني هو استعداد للسلوك وإلا كان مجرد فرض ميت ، وليست العقيدة عنده إلا مجرد فرض أمكن تحقيقه عند صاحبه تجريبياً ، والاعتقاد يتحقق بالتجربة عن طريق ما يترتب عليه من نتائج نافعة ، وكان جيمس حريصاً على أن يثبت أن اعتناق الدين والايمان بالله حق ، لأنه يتحول عند المؤمن إلى سلوك ناجح في حياته ، فالإيمان يساعد صاحبه على احتمال السكوارث ويجعله أقدر على الصبر والعمل ، بعكس الالحاد الذي إذا نزلت بصاحبه كارثة قد تدفعه إلى الانتحار أو اليأس من الحياة والنزول عن العمل .

هكذا يكون الفعل الذي يأتيه الفرد خيراً متى تحول عند صاحبه إلى سلوك ناجح في حياته، وخيريته تتوقف على تقدير صاحبه، ومن هنا ذهب إلى أن الفعل الفاضل هو الذي يشبع عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة، وبمقدار ما تكون هذه النتيجة بمقدار حظه من الخير، هذه قاعدة الخير عند الفرد وهي تنسبها معيار الخير عند الجماعة، فالمثل الأعلى هو الذي يشبع أكثر ما يمكن من رغبات الإنسان، وكل إنسان أعلم بظروفه، فالأمر متروك لتقدير كل فرد، إذ ليس من شأن الفلسفة الحقيقية أن تقدم للناس المواعظ التي تصلح لكل إنسان.... وهكذا امتنع وجود مثل عليا عامة أو مبادئ خلقية مطلقة تصلح لكل إنسان في كل زمان ومكان، كما كان يقول أصحاب المثالية من الأخلاقيين، وإن لم يمنع هذا من القول بأن البرجماتية قد أقرت قاعدة لجميع الناس: هي معيار الحق ومقياس الخير وغيره من القيم، هذه هي القاعدة التي تقول إن الفكرة أو المبدأ حق متى تحول عند معتقه إلى سلوك ناجح في حياته، وهكذا سخر العقل في الفلسفة البرجماتية لتفسير أسباب الحياة وإشباع الرغبات، ولم يعد معنياً بالبحث عن حقائق الأشياء ووضع المبادئ المطلقة والمثل العليا ونحوها مما قالت به الفلسفة المثالية (١)

موقف جون ديوى من المشكلة الأخلاقية :

وجاء «جون ديوى» فاحتلت المشكلة الأخلاقية مكان الصدارة من فلسفته (٢) وكان هذا مما يميزه عن سالفه، وإن سارهما في فلسفتها فحاول بدوره تطبيق

(١) انظر من كتب جيمس خاصة كتاب W. James, Pragmatism وكتاب

The will to Believe

(٢) راجع من كتبه خاصة Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality وقد كتب فيه الشطر الثانى والجزاء الاولى من الثالث. وكتاب Theory of valuation

مناهج العلم على التفكير الفلسفي ، واتفق معها في القول بأن الفكرة لا تكون صوابا ما لم تتحول الى سلوك ناجح في حياة الإنسان ، فالحق هو النتائج الموفقة التي تترتب على اعتناقه ، وجاهر ديبوى ، بأن الفكرة هي اقتراح لحل اشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروع للتخلص من مأزق ، فهي في كل الحالات أداة للعمل ، وبمقدار نجاحها في توجيه سلوك الانسان بمقدار حقلها من الصواب ، جاهر ديبوى ، بأن الحق هو التحقيق من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئا آخر ، والحياة عنده توافق بين الفرد وبيئته ، فالعقل أداة لخدمة الحياة وليس للمعرفة ، وصواب المعتقد مرهون بأثره أى « بقيته المنصرفة » كما قال جيمس من قبل ، وأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم لا مع حياة صاحبه العملية وحدها ، والفكر في كل صورة - استمولوجيا أو أخلاقيا أو غير ذلك - أداة لخدمة الحياة ، والانسان لا يزاول التفكير متى جرت حياته لينة ناعمة ، وانما يباشر التفكير حين يعوق رغبانه عائق فيفكر لكي يتخلص من هذا المائق ويتغلب عليه .

لم يفصل ديبوى ، بين الفكر والحياة ، بل انتهى الى القول بأن الحضارة ليست الا وليدة الفلسفة ، وأن الفلسفة بدورها من نتائج الحضارة ، وليس ثمة فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة ، فإذا عرفت مهمة الحضارة وحددت خصائصها التي تميزها أدركت تعريف الفلسفة نفسها ، وظيفه الفلسفة أن تفتش . نماذج يجرى على نمطها التفكير ويسير بمقتضاها السلوك ، وبها تتقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة ، بل استخدم ديبوى ، في ايضاح وظيفه الفلسفة للتعبير الذي قاله من قبل « كارل ماركس » ، إمام الاشتراكيين « ان مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصررت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى (عقليا أو تجريديا) ولكن مهمة الفلسفة ينبغي أن تكون العمل على تغييره ، « وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ » .

هذه هي نظرة «ديوى» إلى الفلسفة بوجه عام، فإذا تكون نظراته إلى الفلسفة الخلقية وموقفه من المثل الأعلى؟

طبق ديوى مناهج البحث العلمى على القيم من حق وخير وجمال؛ فانتهى إلى رفض مذاهب الأخلاقيين السابقين من المثاليين العقليين، والطبيين من التجريبيين والوضعيين على السواء، هاجم المثالية لأن الأخلاق قد تحولت على يد المثاليين إلى علم صورى بعيد عن الواقع، إذ رده إلى مجموعة من المبادئ الثابتة المطلقة يفرضها فلاسفة الأخلاق وهي أبعد ما تكون عن واقع الحياة ومقتضياتها، وأنكر محاولاتهم كشف غايات قصوى ومبادئ عليا ثابتة تتخطى الزمان والمكان ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال، وأنكر «ديوى» مذاهب النفعيين من التجريبيين لأنهم ردوا الأخلاق إلى تحقيق مصالح ذاتية ورغبات شخصية، وإن حمد لهم تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها، وسلم بأن القيم الأخلاقية تظهر على الدوام متصلة برغبة أو مصلحة (كما قال برتراند رسل)، ورفض موقف الوضعيين من الأخلاقيين لأنهم يردون المثل العليا إلى المجتمع، و«ديوى» يرفض رد المثل والمبادئ إلى سلطة خارجية، فهي عنده ليست من وضع الفلاسفة كما قال المثاليون ولا هي وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض كما قال الوضعيون، ولا هي من وحى السماء كما يقول رجال الدين، وإنما تنشأ المثل العليا نتيجة لظروف الإنسان، تنبعث من محيطه وتهدف إلى تغيير حياته، وهي تتغير وفاقا للظروف، لأنها مجرد أدوات يستخدمها الإنسان لخدمة حياته، إن مذهب الذرائع Instrumentalism عنده يقول إن الأفكار والمثل والمبادئ مجرد ذرائع ووسائل يستعين بها الإنسان في توجيه سلوكه إلى حيث تتحقق مطالبه وغاياته.

هكذا أنكر «ديوى» وجود مبادئ ثابتة في التقاليد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية، نزع إلى الإصلاح الذى يغير من كل شئ حتى يجعله ملائما لظروف الحياة متمشيا مع روح العصر الصناعى الجديد، وقيم الأخلاق

المهتدين

ومثلها تنشأ نتيجة المواقف التي يقفها الفرد إزاء المشا كل التي تعترضه ، والفرد في هذا النشاط يستهدف المستقبل ، فيهتم بنتائج مواقفه التي تغير أوضاع الأشياء ، وتساعد على حل المشكلات التي تعترضه .

هذا أصبح الخير خطة يراد بها تخليص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مغلق ، وارتبطت قواعد الأخلاق ومثلها بالمواقف التي نعالجها ، ومن هنا تعذر وضعها مقدما أو اعتبارها عامة مطلقة ثابتة أو أوامر قصوى كإزعم المثاليون بهذا تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد واجهاد ونشاط ، وكان الخطأ عنده حصرها في مثل أعلى أو قيم تهبط من السماء أو يفرضها المجتمع أو يضعها الفلافة ويلزم بها الناس ، إن دبوى ، لا يهتم بالحقائق أو القيم في ذاتها لأنها عنده أدوات للنجاح في الحياة ، ووظيفتها أن تحقق للإنسان أهدافه ومطالبه في مجتمع صناعى ديمقراطى كالجمتمع الأمريكى .

والذى يميز الفلسفة البرجماتية عند كبار أعلامها أنها عند تقرير الحقائق ووضع القيم رفضت موقف المثاليين والواقعيين على السواء ، رفضت الرجوع إلى الأفكار السابقة لمعرفة مدى اتساق الفكرة الجديدة مع هذه الأفكار كما كان يفعل أصحاب المثالية ، ورفضت كذلك الرجوع إلى الماضى ، إلى الواقع لمعرفة مدى مطابقة الفكرة له كما كان يقول أصحاب الواقعية التقليدية ، (حرصت البرجماتية على الانصراف عن الماضى إلى المستقبل ، فاهتمت بنتائج الفكرة لمعرفة صوابها أو خطئها وحرصت في الأخلاق على معرفة الآثار التي تترتب في سلوكنا على المبدأ الخلقى لمعرفة مدى صحته ، فالآثار الطيبة تساعد صاحبها على حل مشكلاته وهذا عندها هو معيار الحقائق ومقياس القيم جميعاً .

تعقيب :

هذه هى الفلسفة العملية التي يقول أصحابها إنهم وضعوها أصلا ليعالجوا بها مشكلات الديمقراطية الأمريكية الصناعية ، والتي جعلوها مقياس الحقائق

ومعيار القيم والمبادئ... وما من شك في أن أصحابها قد تأثروا عند وضعها بالبيئة الأمريكية الصناعية التي عاشوا فيها، فجاءت فلسفتهم تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة والإنتاج الضخم، وإن كان هذا الوصف يشير الضيق في نفوس الفلاسفة الأمريكيين، قال هذا النقد «كورنفورس» Cornforth «وچورج سنقيانا» Santayana + ١٩٥٢ بل وجهه هذا النقد «برترند رسل» B Russell فضايق «ديوى» حتى قال إن القول بتأثير الفلاسفة ببيئتهم الاجتماعية التي عاشوا فيها يبرر اتهام «رسل» بأن فلسفته تعبر عن الأرستقراطية البريطانية (لأنه من طبقة اللوردات ١) واعترف «رسل» بأنه لا يبرأ من تأثير بيئته الأرستقراطية وهذا هو اتهام الشيوعيين له، ولم يكن إنكاره للاتهام ممكناً لأنه أرخ الفلسفة الغربية في مجلد ضخم أثبت فيه أن الفلاسفة نتاج لبيئتهم الاجتماعية، وكان بين مؤرخي الفلسفة الوحيد الذي أرخ الفلسفة من خلال هذه الوجهة من النظر.

والواقع أن الحق أو الخير يجب أن يُنحى بعيداً عن الخلاف بين الأفراد، والنزاع بين المجتمعات، وأن يعد الحق أو الخير مستقلاً عن العقل الذي يدركه، والظروف التي تحيط به، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أمسطحة هي أم كروية — لا يكون قط دليلاً على أن الأرض، ليس لها شكل !

ويكفي أن تعتبر البرجماتية الحق أو الخير كالسلة المطروحة في الأسواق، قيمتها لا تقوم في ذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلاً، فالحق فيما يقول جيمس كورقة النقد الزائفة تظل صالحة للتعامل حتى يثبث زيفها ! ولم يجد أصحاب البرجماتية غضاضة في النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التي تطرح في الأسواق، هذه هي العقلية الأمريكية في الفلسفة وفي الأخلاق وفي السياسة وفي كل مجال !!

وموقف البرجمائين من المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية يجعلها مجرد وهم خادع وضلال باطل، إن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره في حياة

صاحبه دوناً كثرات بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة، كان هذا الاعتقاد احتيالا وضلالا . وما أصدق « برترند رسل » في نقد هذا الموقف عند جيمس حين قال إن هذا الرأي لا يقنع مؤمناً مخلصاً في إيمانه ، لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع لعبادته وإيمانه ، إن المؤمن لا يقول : إني إذا آمنت بالله سعدت ولكنه يقول إني أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد، فالسعادة في نظره ليست هلة إيمانه ولو لم يكن لموضوع إيمانه وجود ، وإنما هي ثمرة الإيمان بمعبود لا يشك مؤمن في وجوده ، إن الاعتقاد بوجود الله في نظر المؤمن الصادق مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجوده من نتائج وآثار — فيما يقول « رسل » في نقد « وليم جيمس » ، (١) .

ولكن النزعة العلمية في البرجماتية قد جعلتها أقدر من غيرها من الفلسفات على مواجهة مطالب الحياة ومقتضياتها ، كانت الوضعية المنطقية ترى أن قضايا الأخلاق عبارات لا توصف بالصدق ولا بالكذب ، لأنها أوامر في صيغ مضللة أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، وهي كلام فارغ أشبه ما يكون بثرة الطفل يعبر بها عن دوافعه ، إنها تعبر عن الوجدانات بحروف ، فهي أشبه ما تكون بقول المتألم : أواه (٢) ! ويقول الأستاذ ديجل A. Dingle — مؤيداً هذا الموقف — إن العلم يقوم على التجربة ، فأما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، ويقول إن الأخلاقيين مازالوا يستفسرون عن هذا الأساس: كيف يختار الإنسان بين فعلين ؟ ويهيب على السؤال قائلا : ليس لدى حل أقدمه لهذا الإشكال !

بهذا الأساس واجهت المنطقية التجريبية مسائل الأخلاق ، أما الفلسفة العملية عند جيمس وديوى خاصة فقد رفضت هذا الرأي اليائس، وصمدت لمواجهة الموقف، يشهد بهذا جيمس الذي يوحى كتابه « إرادة الاعتقاد » بمغزاه في هذا الصدد ،

(1) B. Russell Hist. of Western Philosophy, p. 846

(2) A. J. Ayer, Language, Truth & Logic, ch. VI

يقول إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تستند إلى معرفة علمية موضوعية ، ولكن هذا لا يهم ! إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التي تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيسكون هذا هو الشاهد على صدقه ! إن البرجماتية توصي بإرادة الاعتقاد ، فتنتهي بهذا إلى التوكيد الأعمى لكل ما يظن الإنسان أنه معين على تأدية واجبنا العام نحو كل ما يفيد - فيما يقول جيمس (١) .

ويسير ديبوى في هذا التيار نفسه ، فيرد خيرية الاعتقاد أو شريته إلى النشاط الذى يبعثه فيمن يدين به ، ومن ثم تتوقف خيرية المعتقدات على النتائج التي تترتب عليها . . . وإذا نحن سلمنا جدلاً بأن التعبير عن القيم مجرد انفعال أو تعبير عن أمر ماحال هذا التسليم دون النظر في هذه القيم لمعرفة نتائجها وآثارها في حياة الإنسان .

وفي ضوء هذا كله تبدو العقلية الأمريكية في مجال العلم والأخلاق والسياسة جميعاً .

(1) Cf. M. Cornforth, In Defence of Philosophy against Pragmatism, (1950) p. 250—51

الفصل السادس

فلسفة الأخلاق في التفكير الاشتراكي

تمهيد في الماركسية - مكان القيم في الفلسفة الماركسية - تعقيب -
القيم الخلقية في تطبيق اشتراكيتنا العربية

تمهيد في الماركسية :

موقف الماركسيين من الأخلاق امتداد لفلسفتهم العامة ، فالحديث عن القيم يقتضي أن نتعرف إلى الأرض التي نقف فوقها ، قبل أن نرتاد مجاهلها لمؤرخين في أعماقها ؛ ولعلنا بهذه الموقفة نبذل بعض الغموض الذي يلبس للماركسية في أفهام القراء (١) ، ونمدد لبيان مكان القيم من هذه الفلسفة :

نفر كارل ماركس + ١٨٨٢ من إسراف هيجل + ١٨٣١ في نزعة المثالية الروحية ، واعتنق المادية - متأراً بفيلسوف مادي هو فويرباخ L. Feuerbach + ١٨٧٢ ، ولكن ماركس رافق من هيجل منهجه الديالكتيكي - الجليل - فأخذ عنه وحوله إلى جدل تاريخي يقوم على فكرة الصراع بين الطبقات ،

(١) بدت الماركسية في صورتين ، الأولى التي أحملها من وضع كتاب لم يقرأوا ماركس ! وتتمثل ثانيتهما عند من قرأوا الجزء الأول من كتابه عن رأس المال ، ولم يطلعوا على جزئية الآخرين الذين أصدرهما بعد وفاته رفيق أنجيلز ، ولم يعرفوا البيان الشيوعي الذي أعلنه ماركس أنجيلز وأصبح دستور هذه الفلسفة ، بل بدت الماركسية في صورة جديدة تختلف باختلاف شراحها ومفسريها كما سنعرف بعد .

ومؤدى هذا المنهج عندهم جعل أن كل قضية إنسانية لها نقيض يعارضها ، وأن الحقيقة الكاملة لا تكون في القضية ولا في نقيضها ، لأن في كل منهما جانباً من الحق وجانباً من الباطل ، والحقيقة الكاملة إنما تكون من مركب منهما يوفق بينهما ولا يتعارض مع أحدهما ، وقد يظهر للقضية المركبة منهما نقيض يقتضى الأمر استخلاص الحق بمركب يوفق بينهما

وقد كان هذا المنهج من مقومات الماركسية ، لأن اصطناعه في دراسة التاريخ قد أدى إلى الكشف عن التناقض بين القوى المنتجة (وهى أدوات الإنتاج وأهل الخبرة من يقومون به) وعلاقات الإنتاج (أى علاقات الملكية) فأفضى هذا إلى تفسير التاريخ تفسيراً مادياً يراجع كل أحداثه إلى العامل الاقتصادي ؛ وبهذا المنهج أيضاً كشف الماركسية عن التناقض بين طبقات المجتمع الواحد ، فأفضى هذا إلى وضع نظرية في الصراع بين الطبقات . . . أصبحت دستوراً للماركسية . . . وهكذا كشف الماركسية عن القوانين الموضوعية التي تحكم في سيرة التاريخ . . . ورغم إزاحة الأفراد والجماعات الإنسانية . . . عن حتمية التاريخ . . . فلننقف قليلاً لبيان ذلك

يقول بيان الحزب الشيوعي Manifesto الذى أعلنه عام ١٨٤٨ كارل ماركس ورفيقه فريدريك إنجلز + ١٨٤٥ إن أسس الشيوعية هو ملكية الجماعة (Society (الشعب) لكل وسائل الإنتاج (١) فتنشئ بها ملكية للأفراد ويتمتع قيام

(١) من غرض ومصانع ومواصلات . . . مع الإبقاء على ملكية العامل لتنتج عمله ، أى الملكية الخاصة للمواد الاستهلاكية من ملابس وأدوات منزلية ومخزولت عمل لا يخزول استهلاؤها في مصانع أو ملكية أرض

الطبقات^(١) ، ويزول استغلال الإنسان للإنسان .
وإذا كانت المذاهب الاشتراكية التي سبقت الماركسية قد انسمت بطابع خيالي أو مثالي فإن الماركسية مذهب علمي يحاول الكشف عن سير المجتمع بحكم تطوره الطبيعي في ضوء البحث العلمي المجرد من المواقف والآهواء والرغبات .

وتتميز الماركسية بالانتصار للعمال الكادحين (البروليتاريا Proletarians)^(٢) وترفض التهاون مع البورجوازية Bourgeois^(٣) ، (أصحاب رؤوس الأموال والمثقفين على السواء ، وتعمل شعارها : الصراع الطبقي Class-Struggle فقد جاء في مطلع البيان الشيوعي أن تاريخ أي مجتمع من المجتمعات حتى يومنا الراهن ليس

(١) اذ يفقد رأس المال صفته الطبقيّة ويتحول مجرد وسيلة لتحسين العمل ، وتمثل الدولة المجتمع وبالتالي تعين على حياة الفرد وتسلبه حرياته . وإن كانت الماركسية تعد برغم هذا نظاما ديمقراطيا لأنها تعين بمبدأ سيادة الشعب ، وتتيح النقد الذاتي Self-criticism بمعنى أن ينفذ الماركسيون أنفسهم بأنفسهم بشرط ألا يمتد النقد الى الأحكام الأساسية التي يقوم عليها مذهبهم . وترد الماركسية على نقد الديمقراطيات الغربية لها في قمع الحريات الفردية ، بأن الحرية في النظام الرأسمالي حرية قليلة مستغلة واستعباد كثرة تخضع لهذا الاستغلال ، ويؤكد زعماء السوفييت القيادة الجماعية Collective leadership مبدأ أساسيا - وإن كان ستالين

قد أغضى عن هذا المبدأ - أنظر بيان الحزب الشيوعي
Manifesto of the Communist Party

(٢) هم عند ماركس عمال المصانع والتاجر - ولا يشمل التعبير عمال المزارع .

(٣) هم فيما يقول انجيلز أصحاب رؤوس الاموال الجدد الذين يملكون وسائل الانتاج ويستخدمون عمالا بالأجور ، والبرجوازية عند لينين تشمل جميع ملاك الثروة .

إلا تاريخ الصراع بين الطبقات ، وذلك بسبب ملكية قلة من الأفراد لوسائل الإنتاج مما يمكنها من السيطرة على الآخرين واستغلالهم لصالحها ، وقد تمثل هذا الصراع قديماً بين الأحرار والأرقاء ، ثم بين الإقطاعيين وأرقاء الأرض ، وحدثنا بين البورجوازية والبروليتاريا .

والماركسية أصلاً تنزع نزعة مادية فتنكر وجود الله وترى أن المادة أوجدت نفسها بنفسها ، وتلقى الأديان ، يقول ماركس إن الدين أفيون الشعب فيتمتع منه حتى يتخلص الشعب من الخنوع والتسليم والاذعان وينهض للمطالبة بحقوقه ، ولكن الماركسيين عادوا إلى إطلاق حرية المعتقدات الدينية ، ومن ذلك أن روسيا قد عدلت - في عهد لينين لأسباب سياسية - عن تشجيع الدعاية اللادينية التي كان دستورهما من قبل ينص على تشجيعها (١) .

وتفسر الماركسية التاريخ تفسيراً اقتصادياً - وهذه هي المادية التاريخية Historical materialism فليس الفكر هو الذي يوجه تاريخ العالم ويتحكم في تطوره ، بل إن الأحوال الاقتصادية في أي مجتمع أو في أية مرحلة من حياته هي التي تكيف تفكير أهله وتحدد أساليب تطوراتهم وسائر أسباب حياتهم ، وفي الحياة الاقتصادية يتحقق قانون الضرورة المؤلف من القضية ونقيضها والمركب منهما - وهذه هي المادية الجدلية Dialectical materialism

ويفسر ذلك في نظر الماركسيين أن الإنتاج يتمثل في صورتين : (١) قوى الإنتاج (وهي تبدو في أدوات الإنتاج وأهل الخبرة ممن يقومون بالإنتاج) (٢) وعلاقات الإنتاج (ويراد بها علاقات الملكية التي تبدو في انقسام المجتمع إلى طبقة من الملاك المستغلين ، وأخرى من عديمي الملكية تستغل لصالح الطبقة

(١) وإن كان الماركسيون يقولون في تناويل هذا الجملة إن الدين لا يحارب إلا حين يقترب - يسخر لغير غرضه أو يساء استغلاله .

الأولى ؛ ومن هاتين (قوى الإنتاج وعلاقات الملكية) يتألف أسلوب الإنتاج الذى يحدد الوضع المادى للمجتمع ويمرر عن النظام الاقتصادى الذى يمشيه ، وترى الماركسية أن التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج يدفع إلى تطور المجتمع ، وهو يبدو فى صورة صراع طبقي ، صراع بين من يملك وسائل الإنتاج ويحرص على إبقاء العلاقات التى تكفل مصالحه ، وبين المحرومين من الملكية الطامعين فى تغيير العلاقات القائمة ، تؤيدهم حتمية التاريخ ، حتى يصبحوا الطبقة الصاعدة بهماعى الطبقة المالكة المسيطرة ، وانهار قيمها .

وبانتقال وسائل الإنتاج إلى طبقة جديدة صاعدة ، تتطور وفقاً لذلك أساليب الثقافة ومعايير الحكم وقيم الأخلاق ونظم السياسة وينشأ الصراع بين تقاليد الطبقة القديمة والطبقة الجديدة الصاعدة حتى تنشأ ثورة اجتماعية تفضي إلى انتصار الأقلية المستغلة على الأقلية التى كانت تستغلها لتحقيق مصالحها .

وهكذا ردت الماركسية كل ما يمر بالمجتمع من تطورات اجتماعية وفكرية إلى عامل مادى اقتصادى وإن اعترف انجيلز بنوع من التأثير المتبادل بين القوى المادية والقوى الفكرية ، لكنه رأى أن العامل الحاسم فى تحديد سير التاريخ هو العامل المادى الاقتصادى ، أما عوامل الفكر والفن والأدب . فلا تعدو أن تكون نتيجة سلبية له ، أن طريقة الإنتاج — فيما يقول ماركس — هى التى تحدد أوضاع المجتمع السياسية والفكرية والاجتماعية وليس العكس .

وترى الماركسية أن تحقيق النظام الشيوعى لا يجرى خطوة ، بل تسبقه مرحلة انتقال طويلة الأمد توصف بالاشتراكية Socialism ويسمى البعض البعض بالجماعية Collectivism وقد اعتقد ماركس أن النظام الرأسمالى يحمل فى باطنه عوامل فثاته Self-destructive ومع هذا أوجب على البروليتاريات أن تدرك دورها التاريخى وتمجّل بافئائه بالعنف والثورة ، فإذا تولى العمال الحكم أقاموا دكتاتورية العمال

Dictatorship of the Proletariat لكي يسئوا القوانين التي تتكفل بنقل وسائل الإنتاج من الأفراد الى المجموع ، ولكن المجتمع في هذه المرحلة لا ينخلو من آثار النظام الرجوازي (الرأسمالي) ويتحقق المبدأ القائل : من كل طبقة لمقدرته ولكل طبقا لإنتاجه ، فإذا انتقل المجتمع الى مرحلة الشيوعية Communism تحققت الحرية واختفت الدولة كسلطة سياسية ، أو تحولت الى إدارة للإنتاج والخدمات العامة ، وتحقق المبدأ القائل : من كل طبقة لمقدرته ولكل طبقا لحاجته .

هذه لحظة حاسمة الى أهم مقومات الماركسية ؛ ولكن هذا المذهب يقسم بالمرونة ويتطور وفاقا للبيئة ومقتضياتها وليس أدل على ذلك مما راه اليوم من خلافات بين روسيا والصين ويوجوسلافيا وغيرها ، وهو خلاف في الأيديولوجية تطور في بعض الحالات الى عداء سافر .

مكان القيم من الفلسفة الماركسية :

ترد المثالية الاستيمولوجية عالم الأشياء والمحسوسات الى العالم العقلي ، وتجهل الأفكار والمعاني الكلية سابقة في وجودها عن الأشياء والجزئيات التي تطابقها ، وعلى عكسها ترد الواقعية عالم العقل الى عالم الحس ، وتجهل الأشياء سابقة على صورها في الذهن . وامتداد المثالية الى مجال الأخلاق يصرف فلاسفة الأخلاق عن وصف الواقع ودراسة الأفعال الإنسانية كما تبدو فعلا في سلوك الإنسان الى وضع قيم أو مثل عليا تنزع من طبيعة العقل البشري ويحري بمقتضاها سلوك الإنسان في حياته اليومية ، ومن هنا كان تأثيرها في سلوك الإنسان وتشكيل حياته ، كما أن امتداد الواقعية الاستيمولوجية الى مجال الأخلاق قيد أدى بالباحث الى أن يقصر دراساته على وصف الوقائع والظواهر الخلقية كما هي موجودة بالفعل دون أن يتجاوزها الى تصوير ما ينبغي أن يكون — بما لا وجود له في عالم الواقع .

وقد تمردت الماركسية على هاتين الصورتين معاً ، لم تقنع بإبعاد القيم الخلقية عن المثالية السالفة الذكر ، ولم تسكف بالفصل بينها وبين تعاليم الإديان ، بل لم يرقها حتى موقف الماديين السابقين عليها من هذه القيم .

رفضت المثالية السالفة الذكر جملة وتفصيلاً ، وكلفت بالانزعة العلمية في دراسة الواقع حتى رفضت أن تدخل في تفسيرها للتاريخ عنصراً روحياً ، حقيقة إنكارها لكل قد أخذ عن الفيلسوف المثالي هيجل ، منهج الديالكتيك الذي طبقه في دراسة التاريخ ، ولكن ماركس كان يقول إن الديالكتيك عند هيجل يقف على رأسه ، علينا أن نقلبه عقبا على رأس حتى يمثل ويريد بهذا أن يجعل الأساس هو الواقع المادي الذي رده إلى النظام الاقتصادي ، وعنه ينشأ عالم العقل من تعان ومفاهيم وحقائق وقيم .

وقد كان طبيعياً أن ترفض الماركسية زود القيم إلى الدين ، ففقدوا رأياً ماركس في الدين - أفيون الشعب - وضرورة التحرر من مفاهيمه وضلالاته . ولم يحفظ ليعين من دستور بلاده تشجيع الدعوة الإلادينية اعتقاداً منه في سلامة الدين ، ولهذا رفض في ثالث مؤتمر هذه العبارة الشيوعية على الروس عام ١٩٢٠ ود التلم الخلقية إلى التعاليم الدينية .

بل إن الماركسية قد زادت فأسكرت رأى سابقها من الماديين في نشأة القيم لانهم لم يظفروا إلى إرجاعها إلى النظام الاقتصادي السائد ، إلى جانب أن تصورهم التاريخي قد اتسم بطابع ميتافيزيقي باحد بينه وبين التصور العلبي الصحيح ، ويستشهد لنتين على صحة ذلك بفلسفة هورزباخ ،

وقد شادت الماركسية أهل الفلسفة الوضعية في إنكار القيم العامة المطلقة التي تتخطى الزمان والمكان ، والقول بأن القيم تنشأ تلقائياً آلياً ولا تكون من وضع فلاسفة الأخلاق ، ولكن الوضعية قد ذهبت إلى أن الأخلاقية تقوم في طاعة

الفرد الواضعات المجتمع ، وأن القيم من صنع العقل الجمعى ... بينما تربط الماركسية بين الأخلاق والاقتصاد ، وتؤكد أن القيم وليدة التنظيم الاقتصادى الذى يعيشه المجتمع ، لأنها انعكاس للعلاقات الانتاجية المتغيرة مكانا وزمانا ، وبالتالي يصبح من الخطأ أن يظن أنها تشكل سلوك الفرد وتحدد اتجاهه المجتمع كما ظن أصحاب المثالية التقليدية .

ولما كان المجتمع مؤلفا من طبقات ، بدت القيم على الدوام متصلة بين يديهم بها ، إذ لكل طبقة قيميا ومعاييرها الخلقية التى تنشأ عن وضعها الاجتماعى وأحوالها الاقتصادية .

وصراع الطبقات الذى ألمنا إليه ينتهى بتغلب طبقة على أخرى فيستتب هذا نفورا عن قيم الطبقة المندحرة ، وظهور قيم جديدة تسير مصالح الطبقة الصاعدة ، فيبدو ما كان شرا أمام هذه الطبقة خيرا ، والعكس بالعكس ؛ وانتصار قيم وانحدار أخرى - على هذا النحو - يخضع لآعمال لقوانين التطور الحتمى للمجتمع ، ولا فضل فى انتصار القيم الجديدة لدعاتها من أهل الطبقة الصاعدة ، لأن هذا الانتصار مجرد تعبير عن إرادة التطور الحتمى ، ودور دعاة هذه القيم الجديدة هو مجرد التعبير عن صالح طبقة صاعدة فى المجتمع .

وليس ثمة قيم ثابتة مطلقة لا تتطور بتطور الأحوال المادية ، فنظام الرأسمالية الذى يقر الملكية الفردية يقتضى تحريم السرقة حق تصان الملكية ، فإذا انتفت الملكية الفردية بدا تحريم السرقة غير فى موضوع 1 والاسترقاق الذى أباحه اليونان - حتى فلاسفتهم من أمثال أفلاطون وأرسطو - يبدو اليوم مجافيا لكل مبدأ إنسانى ، ومرجع الإباحة والتحرير إلى اختلاق الأحوال المادية فى الحالىين ... وهذا وأمثاله تشهد بأن مفاهيم الأخلاق فى كل مجتمع مجرد تعبير عن الأحوال الاقتصادية التى تسكنف حياته فى الفترة التى يدين أهلها بصحة هذه المفاهيم .

وأخلاق البروليتاريا - طبقة العمال السكادحين - هي بالطبع أخلاق الطبقة الصاعدة ، أخلاق المستقبل ، وهي في صراعها مع غيرها من صرور الأخلاق أقدر على الانتصار وأجدر بالبقاء ، وإن تطورت الأمور وانتفت ملكية الأفراد تماماً ، وامتنع الصراع بين الطبقات ، وزال استغلال الإنسان للإنسان - وبمعنى آخر إن تحققت الشيوعية - أمل الماركسية الأقصى منذ نشأتها (١) - أمكن ظهور قيم إنسانية خالصة تتخطى الزمان والمكان وتكون عندئذ صدى لأحوال اقتصادية متشابهة مماثلة في كل المجتمعات البشرية ١١

تعقيب :

تعرضت الماركسية لملاحظات من النقد اجتاحت الأسس التي انبثت عليها والنتائج التي انتهت إليها ، ومناقشة موقفها من الأخلاق يقتضى مناقشة الأسس التي قامت عليها لمعرفة مواطن الضعف والقوة فيها :

يقول بعض النقاد إن ماركس قد وضع نظريته أولاً ، ثم أخذ يبحث بعد ذلك عن أدلة تثبت صوابها حدد نظريته في البيان للشيوعي الذي صدر عام ١٨٤٨ ثم أصدر بعد تسعة عشر عاماً أول أجزاء كتابه « رأس المال » الذي أثبت فيه بدراساته التاريخية صحة نظريته ١

كان ماركس يقول إن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرحت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، ولكن الذي يعنيها هو أن تكون مهمة الفلسفة العمل على تغيير العالم ، وقد رد هذا التغيير إلى العامل الاقتصادي المادي فأخضع

(١) بدأت الدعوة الى الشيوعية بالبيان الشيوعي الذي صدر عام ١٨٤٨ وبدأ تطبيق مرحلتها الاشتراكية (الانتقالية) بكتاتورية البروليتاريا منذ ثورة روسيا عام ١٩١٧ ولاتزال - بعد أكثر من ستين عاماً - في هذه المرحلة حتى يومنا الراهن .

التفكير في كل صورة لمقتضيات الظروف الاقتصادية - على نحو ما أشرنا من قبل ، أقام نظريته على أساس أن الإنسان حيوان منتج ، وبالتالي أصبح الإنتاج أعظم مقومات الحياة في المجتمعات الإنسانية ، ولكن بعض النقاد قد لاحظوا أن الإنتاج نفسه تسبقه صفات في الإنسان تجعله ممكناً ، منها أن تكون للإنسان مطالب غير مطالب الحيوان ، وقدرة تمكنه من تدبير مطالبه بالإنتاج ، وإنتاج ما يريد وفقاً لمطالبه وكفاياته ، وهذه مقدمات ينشأ عنها الإنتاج ولا يكون سبباً في وجودها .

إن الماركسية ترى أن الأفكار والمشاعر والرغبات والقيم الخلقية هي الجمالية وغيرها وليدة النظام الاقتصادي وما يستلزمه من علاقات بين الأفراد ، ولا ينكر منطقتنا محاييد أكثر العمل المادي في سلوك الفرد وحياة الجماعة ، ولكن المادي لا شك فيه أن بين الفكر والمادة تفاعلاً ، تأثيراً وتأثراً ، وربما أمكن القول بأن نظرية ماركس نفسها نشأت عن الضيق من سوء النظام الاقتصادي في عصره ، ولكنها بتطورها أحدثت ثورة عارمة في كثير من البلاد التي اعتنقت النظام الاشتراكي ؛ بل إن الفكر الإنساني أعمق من المادة تأثيراً في توجيه الفرد وتشكيل المجتمعات ، يقول برتراند رسل Russell إن التغيرات التي تلحق بأدوات الإنتاج ترتد أساساً إلى أسباب ذات طبيعة عقلية ، وهي تتمثل في كشف العلم ومخترعاته ، واستقرار التاريخ لا يؤيد رأى الماركسيين في أن كشف العلم ومخترعاته تنشأ عن الأوضاع المادية .

ويبدو أن بعض أعلام الماركسية قد فطنوا إلى التأثير المتبادل بين الفكر والمادة ، فإن ماوتسي تونغ نفسه Mao Tse-Tung يقول إن الأفكار النظرية وعلاقات الإنتاج والبناء العلوي قد يلعب في بعض الحالات الدور

وهذا التأثير المتبادل بين الفكر والمادة قد فطنت إليه اشتراكيتنا العربية كما تتمثل في الميثاق (٢) إذ جاء فيه عند الحديث على العلاقة بين الفكر والتطبيق الاشتراكي: . . . إن ذلك يكمل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة، وأن يكون الرأي النظري على اتصال بالتطبيق التجريبي، إن الوضوح الفكري أكبر ما يساعد على نجاح التجربة، كما أن التجربة بدورها تزيد في وضوح الفكر وتمنحه قوة وخصوصية تؤثر في الواقع وتؤثر به، ويكتسب العمل الوطني من هذا التبادل الخلاقي إمكانات أكبر لتحقيق النجاح، . . .

ولكن هذا كله لا يمنع من التسليم بأن الأوضاع الاجتماعية والأحوال الاقتصادية تنشأ عنها قيم تتغير بتغيرها في المجتمع الواحد، لكن التسليم بوجود هذه القيم النسبية المتغيرة لا يمنع من القول بأن وراء هذه القيم المرتبطة بظروفها قيماً إنسانية يلتقى عندها الناس في كل زمان ومكان . . . علي نحو ما ذكرنا في مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وفصلنا في بيانه في مواضع متفرقة من فصوله .

لكن للماركسية مع كل ما يقال في نقدها فضلاً ملحوظاً في التطور التقدمي الذي أدركه الكثير من البلاد، وماضى شك في أنها أحدثت ثورة في علمي التاريخ

(١) بهذا انحرف عن الماركسية الأصلية التي لم تنكر كل أثر للفكر والدين والفلسفة . . . في الأوضاع الاجتماعية، وإنما حرصت على أن تؤكد خضوع هذه العوامل بصفة أساسية للعامل الاقتصادي الذي يوجه التاريخ ويشكل أحداثه .

(٢) قدم الرئيس جمال عبد الناصر هذا الميثاق إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢ بالقاهرة وأقره المؤتمر في ٣٠ يونيو ١٩٦٢ .

والاجتماع وهيأت الازدهان لقيام الاشتراكية في كثير من البلاد التي طافت من متاعب الرأسمالية وويلات الاستعمار ، وعاجلت بالتحليل العلمى كثيراً من المسائل الاقتصادية، وكان لها نصيبها في تطور البحث الوضعى في الظواهر الخلقية التي تنشأ بالفعل عن أوضاع اقتصادية (١) .

القيم في تطبيقات اشتراكيئنا العربية :

تتفق اشتراكيئنا العربية مع صور الاشتراكية الأخرى في محاربة استغلال الإنسان للإنسان ؛ وإنكار الرأسمالية وإيثار المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، وكفالة تكافؤ الفرص من غير تمييز ولا محاباة .

لكن تطبيئنا العربى لاشتراكيئنا ينفرد بأمور نبعت من واقعنا العربى وتشكلت وفاقاً لمتنضياته ، من هنا جاء اختلافه — مع الماركسية خاصة — فيما يلى :

-
- (1) K. Marx and F. Engels, The Manifesto of the Communist Party
 - K. Mar and F. Engels, Selected Works, 2 vol., 1962
 - K. Marx, The Capital, 1954
 - F. Engels, On Marx's Capital (Foreign Languages Publishing House Moscow)
 - L. Leontiev Fundamentals of Marxits Political Econom,y 1965
 - V. Avansyev Marxist Philosophy
 - M. M. Beber, K. Marx's Interpretation of History 1654

دكتور عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية — الاسكندرية ١٩٦٣

دكتور رفعت المحجوب : الاشتراكية ج ١ و ٣ — القاهرة ١٩٦٦

إن اشتراكيتنا لا تنبثق إلى مقومات مادية خالصة ، وإن حياة الإنسان تحكمها القوى الروحية والقوى المادية معا ، ولا سبيل للفصل بينهما ، فكلاهما ضرورية لقيام المجتمع السليم ، . . . وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم المجتمع ضرورية ولازمة فإن الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها القادرة على منع هذا التقدم أبطل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد ، كما ورد في الميثاق ، ومن أجل هذا نصر الميثاق على أهمية العقيدة الدينية ، « إيماننا لا يتزعزع بالله وبرسالة ورسالاته القدسية التي بعثها بالحق والهدى إلى الإنسانية في كل زمان ومكان ، وهذا كانت أولى سمات اشتراكيتنا العربية الإيمان بالله ورسالاته ، وبالقيم الدينية والخلقية . . . وكان مطلع إعلان الميثاق « إيماننا منا بآله وبما أنزل من شريعة الحق والخير والسلام . . . » .

وتختلف اشتراكيتنا مع الماركسية في الإيمان بالملكية الفردية لأدوات الإنتاج متى برزت من الاستغلال ، وترفض دكتاتورية طبقة على غيرها من الطبقات ، فيأخذ تحالف قوى الشعب العاملة مكان دكتاتورية الطبقة العاملة ، عند الماركسيين

وفي ظل هذه السمات تطلعت اشتراكيتنا العربية إلى قيم إنسانية خالصة ، حسبنا أن نذكر منها :

القضاء على الإقطاع والاستعمار وأعوانه ، ومحاربة الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم ، وإقامة عدالة اجتماعية تمنع الاستغلال وتحول دون الاحتداد . ويضاف إلى هذا كله حرص على الانتصار لحركات التحرر التي تفهم في أي ركن من أركان الأرض ، بكل ما تسمح به إمكانياتها ، ولو لم نرسلنا بأهلها وراعيها من دين أو جنس أو لغة . . . وهذا كله إلى جانب الإيمان بالمبادئ الإنسانية السلمية التي كتبتها الشعوب بدمائها في ميثاق الأمم المتحدة ، « إن شعبنا يمد يده إلى جميع

الشعوب والأمم العاملة من أجل السلام العالمي والرخاء الإنساني ... ويؤمن بأن التعاون الدولي من أجل الرخاء هو أقوى ضمانات السلام العالمي ... وهو يشمل فتح الأسرار العلمية للجميع ... والدعوة إلى توجيه الذرة للسلام حتى تستطيع أن تقدم قضية التطور ، وتضيء جوانب التخلف المظلم ... إن شعبنا يؤمن بوحدة عربية ، فهو يؤمن بجامعة أفريقية ، ويؤمن بتضامن آسيوي أفريقي ، يؤمن بتجمع من أجل السلام يضم جهود الدين ترتبط مصالحهم به ، ويؤمن بروابط روحية وثيقة يشده إلى العالم الإسلامي ، ويؤمن باقترانه إلى الأمم المتحدة وبولائه لميثاقها الذي استخلصته الأمم للشعوب في حقبة حريين عالميتين تخللتهما فترة من الهدنة المسلحة ... إن شعبنا يعيش ويتناضل من أجل المبادئ الإنسانية السامية التي كتبها الشعوب بدمائها في ميثاق الأمم المتحدة ، كما ورد في الميثاق .

وتحتل الحرية مكان الصدارة من القيم في اشتراكينا العربية ، وهي تمثل سياسياً في الديمقراطية ، وهي تؤكد سيادة الشعب ، وتقتضي أن يتحرر المواطن من الاستغلال في كل صوره ، وتكون له الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية ، وأن يتخلص من كل قلق يهدد أمن المستقبل في حياته ، فإن تحرير الإنسان سياسياً مستحيل بغير إنهاء كل قيد للاستغلال يحد من حريته .

وتتمثل الحرية اجتماعياً في الاشتراكية ، وهي تبدو في إقامة مجتمع الكفاية والعدل ، مجتمع العمل وتكافؤ الفرص ...

والحرية لا تستقيم مع وجود الإقطاع ، فإن النظم السياسي في أي بلد ، هو مجرد انعكاس مباشر للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه ، وتميز دقيق للمصالح المتحكمة في هذه الأوضاع الاقتصادية . ومن أجل هذا ليست الحاجة إلى محاربة الإقطاع هدفاً من أهداف ثورتنا العربية التي أكد الميثاق أنها تركز على تأكيد الحرية وتوفير الكرامة وتحقيق الأمن ، ومحاربة الجوع والخوف والقلق وغيره من آفات مجتمعاتنا ، وبعبارة أخرى فإننا نؤكد أن الحرية هي الأساس الذي تقوم عليه التنمية البشرية.

وللى جانب الحرية مبدأ أعلى قام مبدأ التعاون الذى يعنى جهود المواطنين من أجل الصالح العام ، ويبحث فيهم روح التعاطف والتشارك الوجداني ، ومن هنا فإن بعض الأفعال الطيبة كان صاحبها يأتيها صدقة وإحسانا ، قد تحول في النظام الاشتراكي فأصبح يحكم القانون واجبا يتعرض للعقاب كل من يقوم بإهماله .

هذه كلها قيم خلقية إنسانية خالصة . تبدو في القواعد العامة كما وودت بالميثاق وتقريره ، وهي قيم إنسانية لا يخف وزنها مع تغير الزمان واختلاف المكان ، أشرنا إليها موجزين ، أما التفاصيل والتفريعات فقد حفل بها سيل المؤلفات التي صدرت بالعربية عن اشتراكيتنا منذ أن قررت في جمهوريتنا العربية المواد القومية على طلاب الجامعات والمعاهد العليا بمختلف كلياتها .

تتبعيه :

تقوم اشتراكيتنا على مبادئ إنسانية عامة سبقتنا إليها دول أخرى ، ولكن يتعين تتبعه إلى أن الخلاف بين أنواع الاشتراكية يبدو في التطبيق الذى يلاحظ أنه يحدث بين بعض الدول الاشتراكية وبعضها الآخر شقا قد يبلغ حد العداء السافر - كما هو الحال في الخلاف بين روسيا والصين في أيامنا الحاضرة (١) ، وتطبيقات اشتراكيتنا العربية تنبع من واقعنا وتستمد من تراثنا ، فمن أمة اخترعت الحضارة منذ أقدم العصور ، واشتراكيتنا ترتبط بالمعقدة الدينية ، وميثاقنا يؤمن بدورها في بناء الحضارة وتقدمها ، ويحرص على تمجيد تراثنا الحضاري عبر التاريخ ، ويتحدث عن الطاقات الروحية أو الحوافز المعنوية التي تمنح شعبنا العربي وأهل المثل العليا وأشراف الغايات والمقاصد ، بل وتمنح آمالنا الكبرى أعظم القوى الدافعة ، كما أنها تسليحنا بدروع من الصبر والشجاعة تواجه بها جميع الاحتمالات ، وتقهر بها مختلف المصاعب والعقبات ، .

بل أكد الميثاق ، أن الحلول الحقيقية لمشاكل أى شعب لا يمكن استيرادها

(١) التي جعلت أساليب أخرى كالخلاف على الحدود وضيق الصين بالوفاق بين روسيا والولايات المتحدة . . .

من تجارب شعب غيره ، وأن اشتراكيتنا لا تقطع برفض الحلول التي توصل إليها
غيرها ... لكنها في حاجة إلى أن تهضم كل زاد تحصل عليه ، وأن تمزجه بالمصارات
الناجمة من خلاياها الحية .

وفي ضوء هذه نقول إن التقييم الذي تدعو إليها اشتراكيتنا ليس غريبة عن
دينا ولا بعيدة عن تراثنا العربي .

وقد بدت هذه المبادئ العامة عند آئمة الإصلاح الديني والاجتماعي منذ أمد
طويل ، ومن حينها كانت رسالتهم في الإصلاح ، وحسبنا أن نذكر نموذجاً من
هؤلاء الأعلام هو عبد الرحمن الكواكبي المتوفى عام ١٩٠٥ م .

كان الكواكبي منذ أواخر القرن الماضي يحارب الاستغلال ويقاوم الاستبداد ،
ويدعو إلى تحديد الملكية الزراعية في الشرق ، ويمنع احتكار الضروريات
أو مزاحمة الصنائع والعمال والضعفاء ، والتغلب على المباحات مثل امتلاك الأراضي
التي جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته . ويناهض التفاوت بين أفراد الأمة
بغير موجب تقتضيه الخدمة العامة ، ويدعو إلى إزالة التفاوت المفرط في توزيع
الثروة بين الأفراد مهما تفاوتوا في الكفاية أو العمل ، ويطالب بإقامة المجتمع
على التعاون والتضامن ، ويحرم الكسب غير المشروع ، ويلح في ضرورة تأميم
المرافق العامة ، ويعرض على الحكومة أن تهتم بتربية النشء منذ ولادته ، وتسن
القوانين المصالحة للزواج وتكفل وجود القابلات والأطباء ، وتشتى ملكجي .
للدينام وهوذا المعجزة ... إلى آخر ماورد في كتابه بأم القرى ، (الذي نشر قبل
طبعة مقالات في جريدة المؤيد بالقاهرة) (١) .

في ضوء هذا يمكن القول بأن قيم مجتمعنا الجديد قد استمدت من

(١) انظر كتابنا : العرب والعظم في عصر الإسلام المذهبي - (٢)
والفكر الديني الإسلامي الحديث ص ١٢٥ وما بعدها .

تراثنا ، ونبتعت من واقعنا الذى يُعَدُّ فى أرضيته امتداداً لماضينا ، ونمهداً
لمستقبلنا (١) .

(١) لمزيد من التفصيلات انظر :

توفيق الطويل : الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى ابان مائة العام
الآخيرة (بيروت ١٩٦٧) .

وعن الكواكبى : عباس محمود العقاد : عبد الرحمن الكواكبى ١٩٥٩

سامى الدهان : عبد الرحمن الكواكبى ١٩٥٨

وعن الاشتراكية الإسلامية : كتائب المؤتمر الأول لجمع البحوث
الإسلامية بالأزهر (يتضمن عدة بحوث تدور حول الاشتراكية فى الإسلام)
١٩٦٤ ، أحمد الشرباصى وآخرون : الإسلام دين الاشتراكية (١٩٦١) .

الباب السادس

اتجاه المثاليين في فلسفة الأخلاق

عند المحدثين والمعاصرين

عرضنا في الباب السالف بفصوله الستة لمدارس الاتجاه الطبيعي عند المحدثين من التجريبيين والوضعيين والاشتراكيين ومن إليهم ، ونفرد الآن هذا الباب للحديث عن مدارس الاتجاه المثالي عند المحدثين والمعاصرين .

ونفيه مقدما إلى أن المثالية الأخلاقية تطلق بمفهومها الضيق على النزعة التي تجعل وظيفة الأخلاق وضع مثل أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنساني بما هو كذلك — أي مجرداً من الزمان والمكان — فأخلاقية الأفعال الإنسانية تحمل مبرراتها في ذاتها ، وتتضمن غايتها في باطنها ، بمعنى أن تتوقف أخلاقية الأفعال على بواعثها ولا تكون مرهونة بنتائجها وآثارها ، ولكن المثالية الأخلاقية تتخطى بمفهومها الواسع بعض هذه الحواجز ، وتقال على كل مذاهب الحدسيين والعقليين منهم من نزعو إلى وضع مثل إنساني عام لم يستقوه من الخبرة الحسية ، ومعياري للأخلاقية لا يحدرون بمصدره إلى التجربة ، ومن أجل هذا ضم هذا الباب في فصوله الثلاثة الأولى مذاهب يمكن القول بأنها كانت نواة المثالية الحقيقية .

وقد ضم الباب ستة فصول آتت في أولها عن تأثير هوبز في نشأة المدرسة الإنجليزية في إنجلترا عند أفلاطوني كم هرج بوجه خاص ، وتحدثنا في ثانيها

عن امتداد هذا التأثير إلى أصحاب الحاسة الخلقية ، ثم إلى مذهب الضمير الاخلاقي الذى عرضنا له فى الفصل الثالث ، ووقفنا فى الفصل الرابع عند المثالية الكلاسيكية كما بدت فى مبدأ الواجب فى فلسفة كانط ، وأفردنا الفصل الخامس للمثالية المحدثه فى القرن العشرين ، وعقبنا على ذلك بفصل ختامى سادس عن مثاليتنا المعدلة .

ونبادر فنقول إننا عرضنا فى الفصول الثلاثة الاولى ثلاثة من مذاهب المحسنيين البريطانيين إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر لميلاد المسيح ، وفيها تكشف بذور المثالية الحقيقية ، مع أن بين مؤرخى الفلسفة البريطانية من يرى أن إنجلترا لم تعرف المثالية إلا فى العقد السابع من القرن التاسع عشر ، يقول «رودلف ميتس»^(١) إن أظهر خصائص الفلسفة البريطانية التزامها بترائى القومى ، ونفورها من أى عنصر دخيل يقتحم مجالها بالعنف ، حتى إذا كان العقدان السابع والثامن من القرن الماضى تسلكت إليها مثالية الفلسفة الالمانية فأحدثت فيها تحولا كاملا ، وأضافت إليها ثروة من أفكار لم تكن معروفة من قبل ، أثرت مضمونها وعمقت فحواها وصرفتھا عن الأساليب القديمة إلى إتجاه جديد كل الجدة ، فالمثالية المحدثه — عند هذا المؤرخ الالمانى — لم تكن على اتصال مباشر أو غير مباشر بماظهر من التيارات المثالية قبل النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، لأننا لانجد فى تاريخ الفلسفة البريطانية — فى القرن السابق لهذه الحركة على أقل تقدير — تيارا متصلا من التفكير المثالى — مع استثناء محاولات هزيلة متفرقة

ويرفض هذا المؤرخ رأيا يظهر — عند الانجليز خاصة — من حين إلى حين — ومؤاده أن المثالية المحدثه التى بدأت فى إنجلترا إبان النصف الثانى من

(1) R. Metz, Hund Years of British Philosophy, p. 237 ff .

القرن الماضي كانت مجرد إيقاظ لـ «و» كانت تفت في نوم عميق ، قال بهذا «جون موير هيد + ١٩٤٠» في كتاب قيم وضعه تحت عنوان : التراث الأفلاطوني في الفلسفة الانجلوسكسونية (١) ، وقد أكد فيه وجود تيار متصل من التفكير المثالي عبر تاريخ الفكر الفلسفي الإنجليزي كله ، وليست المثالية المحدثة إلا توسيعاً وتعميقاً لهذا التيار .

وقد أفرد موير هيد الفصول الثلاثة الأولى في كتابه لفلسفة أفلاطونيين كبر دج في القرن السابع عشر (٢) . وأفردنا نحن فصلاً عن نزعتهم العقلية في مجال الأخلاق . وعالجنا في فصلين آخرين مذهب الحاسة الخلقية والضمير الأخلاقي في القرن الثامن عشر ، ويبرر موقفنا تصوراً لمعنى المثالية ومقوماتها ، لاسيما بعد أن وسعنا مفهومها حتى أصبح شاملاً لكل مذاهب الحدسيين والعقليين ، — إلى جانب أن بين مؤرخي الفلسفة الخلقية — من أمثال هنري سدجويك — من يفتحن النظر إلى أن النزعة الواقعية عند هوبز قد أثارَت جيلين من الأخلاقيين في القرن السابع عشر والثامن عشر ، فتصدوا لمناقشة فلسفة هوبز وبيان تماثلها ، ونشأ عن خصوصتهم له تيار حثسى لم يكن معروفاً من قبل — كما سنعرف بعد قليل — أما أن يُعد هذا التيار مثالياً فيبره عندنا مفهوم المثالية الأخلاقية :

تبدو المثالية الأخلاقية في النزوع إلى تجاوز وصف الأفعال الإنسانية كما تبدو في عالم الواقع ، إلى وضع مثل أعلى يعبر عن أقصى مطالب الكمال

(1) J. Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo — Saxon Philosophy .

(١) وتحدث في ثلاثة فصول أخرى عن فيلسوف إنجليزي مثالي هو جون نوريس + ١٧١١ J. Norris ثم قفز بعدها إلى مثالية القرن التاسع عشر .

الانسانى ، ويحمل فى ذاته مبررات طاعته ، ويتضمن فى طياته جزاءاته ، يُطلب
لذاته ولا يطاع إلهاباً للذة أو تحقيقاً لمنفعة أو مآرب ، وتدرك خيرية الأفعال
أو شريرتها عن طريق الحدس أو العقل . . . إلى آخر ما سنعود إلى بيانه فى الفصل
الذى نعلقه على المثالية المحدثة (١) .

(١) وانظر كذلك مقدمتنا للطبعة الثانية لهذا الكتاب .

الفصل الأول

نشأة الاتجاه المثالي (الحدسي) عند المحدثين

خصوص هوبز في القرنين ١٧ و ١٨ - مجمل الموقف الحدسي (المثالي) في الأخلاق - الاتجاه المثالي عند أفلاطوني كمبردج - تعقيب

خصوص هوبز في القرنين ١٧ و ١٨ :

سيطرت النزعة التجريبية الواقعية على التفكير الإنجليزى منذ مطالع العصور الحديثة ، وبدأت في القرن السابع عند توماس هوبز بواقعيته السياسية الأخلاقية ، وعند فرنسيس بيكون بمنهجه التجريبي العلمى ، وعند جون لوك بنزعته التجريبية في فلسفته الاستمولوجية ، وتصدى دعاة المذهب الحدسي خاصة (Intuitionism) لنقد هذه التجريبية في مجال الأخلاق ، فجاءت هذه النزعة ردًا على مذهب هوبز بوجه خاص ، لأن مقومات مذهبه قد أثارت الأخلاقيين من معاصريه وخلفائه وحفزتهم إلى تنفيذ مذهبه كما قلنا من قبل ، وحسبنا الآن أن نشير إلى أظهر هذه الحملات وأن نقف قليلا عند ما كان منها في القرن السابع عشر ، ونعنى به حملة أفلاطوني كمبردج .

تصدى لمناقشة هوبز أفلاطوني كمبردج في القرن السابع عشر ، ضاقوا برَدِّ الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق فأكدوا استقلالها عن كل إرادة بشرية أو إلهية ، وأرجعوا اليقين الأخلاقي إلى الحدس وضاقوا بالاثرة أساسا للأخلاقية ، فأرعدوا إلى العقل وجعلوه السلطة المشرعة في الأخلاق ، ويمثل هولاء كدويرس + ١٦٨٨ .

Cudworth وهنرى مور + ١٦٨٧ H. More .

وشارك هؤلا في مناقشة هوبز في أصول مذهبه ، كمبرلند + ١٧١٨ Cumberland الذي نحى الانانية عن مجال البواعث ، لجعل شعورى الإحسان إلى الناس والثقة بهم مع الاستبصار العقلى بواعث على أفعالنا الإرادية ، وبهذا حول الانانية إلى مبدأ يوجب ضرورة العمل على تحقيق خير المجموع ، استجابة لحكم العقل ، وكان أول من دعا هذه الدعوة فاعتبر من أجل ذلك أول رائد بشرى بمذهب المنفعة العامة المتأخر ، إذ صرح بأن العاقل يقوم بأعظم جهد يستطيعه لخدمة الآخرين ، وفى هذا تقوم سمادته وبه تتحقق سعادة المجموع ، وهو يرد هذا القانون الاسمى إلى الله ، وبهذا اعتبر الباعث الانانى ضرورياً لإقامة القانون الاخلاقى الاسمى ، ولكنه رأى أن الإنسان العاقل يرتفع عن هذا الباعث وينساق إلى سلوكه ببواعث أنبل وأسمى ، هى حب الله وإجلاله ومحبة خير المجموع محبة نزيهة مجردة عن الهوى (١) .

وشارك فى الحملة على هوبز - مع هؤلا - طائفة من الفلاسفة خارج كمبردج هم أتباع الحاسة الخلقية فى القرن الثامن عشر ، فأدخلوا الإيثار باعثاً على السلوك الاخلاقى ، وشاركوا أفلاطونى كمبردج فى رد الاخلاقية إلى طبائع الافعال الإرادية ، والفصل بينها وبين إرادة المشرع - إنساناً كان أو إلهاً - وإن كانوا قد نفروا من نزعة هؤلا الافلاطونيين العقلية وأثروا الارتداد إلى العاطفة الفطرية وقالوا بحاسة خلقية طبيعية تمكن الإنسان من التفرقة بين الخير والشر ، ونشأ عن هذا الاتجاه مدرسة أخرى من الحدسيين هى المدرسة الاسكتلندية التى تزعمها توماس ريد ، + ١٧٩٦ Th. Reid فأكدت أن المبادئ الخلقية قبيلة a priori سابقة على التجربة وأنها موضع تسليم من الناس فى كل زمان ومكان ، تلك هى مبادئ الحس المشترك Common Sense وبهذا أدركوا وجود إدراك حدسى يمكن الإنسان من التمييز بين الصواب والخطأ أو الخير والشر ، فتنففى بهذا حاجة الناس إلى حاكم مطلق يقوم بتحديد الخير والتمييز بينه وبين الشر .

(1) Sidgwick p. 174-75

وسار في الركب مفكرون آخرون لم ترقهم الأنانية باعثاً على أفعالها الخلقية، وفي مقدمة هؤلاء آدم سميث + 1790 A. Smith وشوبنهاور + 1860 Schopenhauer ممن ردوا بواحد الفعل الخلقى إلى المشاركة الوجدانية Sympathy وتعاطف الإنسان مع غيره في حالات الضيق والسرور معاً ، وسميت هذه المدرسة بمدرسة الغيرية altruism - وهو اسم ابتدعه أوجيست كرونت .

ورفض الأسقف بطر + 1792 Butler منبج هوبز الذى جعل الأنانية باعثاً وحيداً على سلوك الإنسان ، وردّ الأخلاقية إلى إرادة الحاكم، فوضع بطر مذهباً في الضمير Conscience الذى اعتبره قوة عقلية فطرية كامنّة في طبائع البشر ، تدرك الخير والشر حدسياً وتميز بينهما تلقائياً ، وأكد وجود دوافع طبيعية لا تهدف إلى تحقيق لذة أو منفعة .

وكانت هذه الحركات الحدسية العقلية نشأاً في تيار التفكير الانجليزى الحسى ، وبها تمزق تسلسل التجريبية الأخلاقية الواضح عند الانجليز بعد القرن السابع عشر ، حتى استأنف سيره عند اتباع المنفعة العامة وأقرانهم من دعاة التطور في القرن التاسع عشر .

مجلد الموقف المثالى (الحدى فى الأخلاق) :

~~يرى الحدسون~~ أن الإنسان يدرك خيرية الأفعال وشرورها إدراكاً مباشراً بمجرد النظر إلى الأفعال ومن غير اعتبار لعلاقتها بالغايات التى تقوم خارجها وتهدف إلى تحقيقها ، فالأفعال خير أو شر بالقياس إلى خصائص طبيعتها الباطنية

(١) قال سميث بالتعاطف وقال شوبنهاور بالرحمة pity ويعتبر كانط ومشتة من الغيريين المتطرفين - انظر Jerusalem, Intr. to Philos, p.259

الغائية ، فقول الصدق واجب لأن الصدق في ذاته فضيلة ، وليس لأنه ضرورى لقيام المجتمع وكفالة رفاهيته ، ولا لآى سبب خارج عن طبيعته ، والسرقة شر لأن في طبيعتها من صفة العدوان على الغير واغتصاب ملكه بغير حق ، ما يوجب وصفها بالشر ، وليست شراً لأنها تلحق بأحد ضرراً أو تموق نفعاً .

والاتجاه الحدسى - بمعناه الضيق - يرد الحكم الخلقى على الاتصال الإنسانية إلى محكمة الضمير باعتباره قوة فطرية يشارك فيها الناس في كل زمان ومكان ، وبالتالي يكون علماً لا ينحصر فرداً دون فرد ، فإنه إذا خص فرداً أو مجتمعاً في عصر بعينه كان مقياساً فردياً لأفعال صاحبه ، فإن بدا في المقياس نقص أو خلل تمثل ذلك في ضميره ، وعندئذ يصبح ضمير جحش فيها يقول رسكن Ruskin بل إن الضمير الذى يتعرض للخطأ لا يكون - فيما يقول كامل - أكثر من تصور وهمى ، ولو كان للضمير العام قوة تعادل السلطة التى يمثلها لقدر له أن يسيطر على العالم - فيما يقول بطلز .

وهكذا يعتبر الضمير فى رأى الحدسيين المبدأ الاسمى للأخلاقية ، وبه تصبح معرفة الخير والشر معرفة قصوى كامنة في طبائع البشر ، وإن بدت أوضع وأضعج عند بعض الناس منها عند بعضهم الآخر ، وقد يطلق على المبادئ التى تتوصل إليها عن طريق هذا الإدراك الحدسى مبادئ الفهم المشترك common sense - فيما قالت المدرسة الاسكتلندية ، لأنها حظ مشترك بين أفراد الجنس البشرى جميعاً ، وبهذا لا ينحصر الضمير في مجرد الشعور بالندم عند عصيان القانون الخلقى ، ويطلق على القوة التى تضع قوانين الأخلاق وتضمن المبادئ التى تصدر بمقتضاها أحكامنا الخلقية (١) .

(1) Mackenzie, op. cit., p. 183 ff & cf. Muirhead, Elements of Ethics, p. 78 - 9 & Porter, Elements of Moral Science. p. 246.

وقواعد الاخلاق في المذهب الحدسي واضحة بذاتها بمعنى أنها لا تحتاج
برهاناً ولا تقبل تبريراً ، والمعروف أن الناس على إتفاق في أن السعادة والحكمة
وغيرها من الكمالات فضائل ، وأضدادها رذائل ، وهذه تدرك بالحدس دون
مما حجة إلى تفكير استدلال أو تجريب حسي ، فهي تشبه أوليات الهندسة (axioms)
ومصادر المنطق (postulates) دليلها يقوم في باطنها وليس خارجها ، ومع ذلك
فإن الواضح بذاته لا يعني اتفاق الناس عليه في كل زمان ومكان ، بل معناه أن سؤالك
عن سبب صوابه سؤال لا يحتمل معنى (١) .

ولكن القول بأن الخير والشر يدركان إدراكاً حدسياً مباشراً ، قد أفضى
بالمطرفين من الحدسيين إلى القول بأن دراسة المبادئ الخلقية لا يمكن أن تنأى
بنا إلى حقيقة كانت مجهولة لنا من قبل ، طالما كانت الحقائق كامنة في طبيعتنا مغروسة
في فطرتنا ، وعندئذ تصبح فلسفة الاخلاق مجرد ترف عقلي ، وإن كان هذا الرأي
المتطرف لم يأخذ به إلا قلة من الحدسيين الملتزمين ، أما جمهرة الحدسيين فقد
جاهروا بأن الضمير يمكن أن يعلم ، بل رأوا أن مبادئ الاخلاق الحدسية قد
تتصادم وتتعارض ، وأن التفكير العقلي مطلوب للفصل في الخلاف الذي يقوم بينهما ، ومن
ثم لزم البحث عن المحللات (٢) (Casuistry) ومن هنا ذهب الحدسيون العقليون
— منذ كدويرث حتى كانط — إلى القول بأن علم الاخلاق مرتبط بغايات عملية ،
طالما كان من الممكن إخضاع المبدأ الأخلاقي للتحليل المنطقي ، وإن لم يعتبر كانط
الاخلاق علماً عملياً بهذا المعنى ، لأنه وإن كان يصرح بأن الأمر المطلق يمكن إخضاعه
للتحليل العقلي فإنه يجاهر بأنه بسيط وواضح في تطبيقه إلى حد أن جميع العقلاء يستخدمونه
دون أن يحتاجوا إلى تحليله عقلياً ، ونشياً — مع هذا الرأي لم يعترف
كانط بوجود حالات تتصادم فيها وتتعارض مبادئ الاخلاق الحدسية ،

(1) Welton, op. cit. p. 111-2

(٢) بحث في مدى اتفاق أعمال الانسان مع قواعد الاخلاق الدينية
(مجمع)

وقوانين الواجب مطلقة لا تختمل استثناء. (٣)

ولكن قيل إن تاريخ التفسير الخلقى يشهد باختلاف الأحكام الخلقية عند الناس، إذ لم يحدث قط أن اتفق الجنس البشرى كله على التسليم بهذه القوانين التي يقال إنها فطرية وواضحة بذاتها، وقد أدى تنوع الإلزام الخلقى واختلاف مقتضياته إلى اعتبار الأخلاق بدعة (أو مودة fashion) فيما يقول ما كولي Macaulay والتجربة تشهد بوجود تصادم بين المبادئ التي قيل إنها عامة مطلقة، وكثيرا ما يصعب تحديد أصولها أو أداها إلى الحق، وعندئذ تفس الحاجة إلى تحليل القواعد لمعرفة أيها أحق بأن يتبع؟ وهذا يعنى الالتجاء إلى مستوى يقوم وراء القواعد نفسها. من أجل هذا أنصرف بعض الحدسيين عن هذه الحدسية الدجماطيقية إلى حدسية صورية formal أرادوا بها تفادي التناقض بين القوانين الجزئية بعضها والبعض الآخر، بوضع قاعدة عامة تقضى باتباع الواجب لذاته، وتمثلت هذه القاعدة في صورة أمر مطلق يقضى بأن يحتمل الإنسان قاعدة تصرفه قانونا عاما للناس في كل زمان ومكان، هذا ما انتهى إليه كانط في حدسيته الصورية كما سنعرف بعد.

ونقف الآن عند الاتجاه الحسى الذى عرفته إنجلترا إبان هذا القرن رجما لمذهب هوبز:

الاتجاه المثالى عند افلاطونىي كمبردج :

نشط التفكير التجريبي في إنجلترا إبان القرن السابع عشر، فوفق بيبكون في وضع أسس المنهج الاستقرائى الحديث، ونجح لوك في إقامة نظرية المعرفة على أسس تجريبيية، وتمكن هوبز من وضع مذهبه السياسى الواقعى الذى أثار به معاصريه

(2) Machenzie, Ibid, p. 269-90

وخلفاءه من الأخلاقيين على نحو ما عرفنا من قبل ، وفي غمرة هذه الحركات التجريبية اعتنق طائفة من أساتذة كمبريدج المبادئ الأفلاطونية كأنجملت في الأفلاطونية المحدثة مشربة بالتفكير الديكارتي فسموا بأفلاطونيين كمبريدج ، وكان في مقدمة هؤلاء كدويرث وهنري مور .

رفض هؤلاء رد الأخلاقية إلى مبدأ المنفعة ولرجاعها إلى حب الذات ، وجعل الحاكم السياسي (أو الله) السلطة المشرعة في مجال الأخلاق ، وحرصوا على أن يقيموا الأخلاقية على العقل — وليس على وجدان اللذة والألم — فأصبح العقل هو الباعث على الفعل الخلقى ومقرر غايته ، وبهذا تخلت الانانية عن مكانها من بواعث الأفعال الإنسانية ، وأنكروا رأى هوبز في اعتبار الإنسان هرجياً بفطرته ينفر بطبعه من الاجتماع بخيره من الناس ، وقالوا إنه مدنى بطبعه فترتب على هذا أن أصبح الخير مرهوناً بمصلحة المجموع دون مصلحة الفرد .

وإذا كان هوبز بمذهبه في الاطلاق السياسي قد جرى مع الطبيعيين في تعليق الأخلاقية على جزاءاتها ، فأصبحت آية الخير نتائجها النافعة ، وآية الشر آثاره الضارة ، فإن أفلاطونيين كمبريدج — وغيرهم من الموضوعيين المثاليين حدسيين وعقليين — قد رفضوا هذا الرأى ومالوا إلى مذهب أفلاطون في القول بأن الأخلاقية تحمل جزاءها في باطنها ، وتتضمن مبرراتها في ذاتها ، لأن الخير يكون خيراً في ذاته لا بالقياس إلى منافعه ، ولا بالنظر إلى من قرره انساناً كان أو الها ! وافقه كانت خيرية الأفعال تقوم في طبائعها فإن العقل هو الذى يكشف عن خصائص الأفعال التي توجب وصفها بالخير أو الشر دواعياً .

وقد كان كدويرس أكبر رجال هذه المدرسة وأعلم الحدسيين الانجليز الذين تأثروا بمذهب ديكارت العقلى وانصرفوا عن حسية مواطنيهم من الفلاسفة ، وقد ضمن مذهب كتابه الذى نشر بعد وفاته عن الأخلاق الأدبية الثابتة A Treatise

Concerning Eternal and Immutable Morality فجاء رداً على المدرسة الاستقرائية كما بدت في مذهب هوبز ، والمدرسة اللاهوتية التي تصدرها دنزسكوت + 1308 Duns Scotus ووليم أوكام + 1349 W. Oecahm فاتهم الأولى بأنها أحييت المذهب السوفسطائي الذي أزال الفاصل بين الصواب والخطأ ، وخطط بين الخير والشر ، مع أن الفرق بينهما أذلى أبدي مطلق ، لأن مرده إلى طبائع الأفعال والأفعال وما تنطوي عليه من خصائص ذاتية لا تقبل التغير ، فالنضحية في سبيل المجموع في طبيعتها من صفات البذل والعطاء ما يوجب وصفها بالخير في كل زمان ومكان ، والقتل في طبيعته من خصائص العدوان الهامجي ما يحتم اعتباره شراً على الدوام أبداً ، وهكذا يبدو الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية يدركها العقل كما يدرك علاقات المكان والعدد ، ومعرفة الفروق التي تفصل بين الخير والشر هبة من الله ، لأن مرجعها إلى العقل الإلهي الذي يشارك في نورة الإنسان ... (1)

تأمر كدويرس بالنزعة الحدسية العقلية التي بشر بها في فرنسا ديكارت ، ولكنه رفض بعض جوانب المذهب الديكارتي ، فمن ذلك أن ديكارت الذي نصى للمدين بعيداً عن نقد العقل قد رد التفرقة بين الخير والشر إلى إرادة الله ، فإرادته تعالى تصبح الفضيلة رذيلة أو الرذيلة فضيلة ، وهذه هي الفكرة التي دان بها رجال اللاهوت ومضوا فيها حتى نهايتها ، فقالوا إن الله هو الذي يحدد خيرية الأفعال وشريتها ، ولو أمر بالشر لكان خيراً ، ولونهى عن الخير لكان شراً ، وعن هذا صدر مذهب الإطلااق اللاهوتي Divine absolutism واعتنقه ديكارت الذي اعتبر الله ضامن العقل في تفكيره ، ومن ثم رد الحق والباطل أو الخير والشر إلى إرادة الله ، وبها وحدها أمكن أن تساوى زوايا المثلث الثلاث قائمتين ، أو كان يمكن بإرادته تعالى

(1) Cf. Sidgwick, P. 170—171

أن تساوى أى عدد من الزوايا ! وتصدى كدويرث لبيان خطأ هذا الرأى ووجوه تناقضه ، وصرح بأن التسليم به يفضى إلى القول بإمكان أن يصبح المكعب بأمر الهى كروى الشكل ! ورأى أن ارجاع كل شئ الى حكم تعسفى — الهيا كان أو إنسانيا — ينتهى بهدم العلم وانهايار البرهان العقلى ، ويصبح الواجب الضرورى ممكنا ، بل يستحيل مع هذا الفرض أن تضاف الى الله نفسه صفات المعرفة والحكمة والخيرية ، طالما ترتبت هذه الصفات على أمره ولم تكن مكونة لماهيته .

هكذا رفض كدويرس مذهب المطلق فى اللاهوت ، كما رفضه فى مجال السياسة حين أنكر رأى هوبز فى تعليق الخيرية على إرادة الحاكم المستبد ، وبهذا فصل بين خيرية الأفعال أو شربيتها وتحكم الإرادة — إلهية كانت أو إنسانية — وأرجعها إلى طبائع الأفعال كما تبدو فى خصائصها الذاتية وصفاتها الجوهرية ، أما الإرادة — إلهية أو إنسانية — فانها لا تستطيع أن تجعل من الشكل الذى ايمست له ثلاث زوايا مثلثا ، وكذلك الحال فى الأخلاق .

وعند كدويرس وغيره من الحدسيين — من أمثال كمبرلند وكلاارك — ظهر الجانب الحدسى فى مذهب الفطرة apriorism وأصبحت الأحكام الخلقية توضع مع الأوليات الرياضية والقوانين الطبيعية فى مستوى واحد ، فالعقل يصدق بها بمجرد تصوره لها دون أن يتوقف ذلك على سبب خارج عن طبيعتها ، وهى واضحة بذاتها Self-evident ومن ثم كانت صادقة بالضرورة ولا تحتتمل برهانا . . . إلى آخر ما سنعرفه فى الفصل الرابع من هذا الباب .

تعقيب مع بيان سبق مفكرى الاسلام :

هكذا انتهى أفلاطونيو كمبريدج — ومعه صمويل كلاارك — إلى القول بأن مبادئ الأخلاق واضحة بذاتها ، وأنفوتها الحقيقية مرجعها إلى الإرادة التى تستند إلى العقل من حيث هو كذلك ، وتأكد بهذا اتجاه أهل الحدس العقلى القديم —

تميزاً له عن اتجاه مشابه له بمض الشبه ، هو الاتجاه الذي ظهر في القرن الثاني على يد درايس ، ودريد (١) .

وقد سار كدورس - وولاستون - فيما يشير مورهد - في الاتجاه العقلي الذي سار فيه كانت بعد ، وإن لم يوفق إلى وضع أساس الأخلاقية الذي اهتدى إليه كانت ، وإذا كان قد أقام الأخلاق مستقلة عن اللاهوت فانه سرعان ما أدخل اللاهوت في أمثاله ، حتى أصبح الله عنده حدساً يشابه الحاسة الحلقية عند هانشيسون (٢) .

ويبدو لنا أن المعتزلة في الاسلام قد سبقوا أفلاطوني كميردج الى اتجاههم السالف الذكّر بنحو تسعة قرون من الزمان ، وكان موقف المعتزلة رداً على أهل السلف من المسلمين ، وقد سبقوا بدورهم متأخري علماء اللاهوت الذين تصدى للرد عليهم أفلاطونيو كميردج ، ولطرافة هذه الظاهرة نقف عندها قليلاً .

سبق أهل السلف وعلماء الحديث في الاسلام متأخري علماء اللاهوت في الغرب ببضعة قرون من الزمان ، حين ردوا خيرية الأفعال وشربيتها الى ارادة الله ، فالتخير ما حسنه الشرع وأبقى عليه ، والشر ما قبضه الشرع ونقر منه ، ولو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً ، ولو نهى عن الصدق لكان شراً ، أي أن الأمر الإلهي هو السبب في كون الفعل خيراً ، والنهي الإلهي هو السبب في أن الفعل شر ، واذن فليس ثمة فعل يمكن اعتباره خيراً في ذاته أو شراً في ذاته ، يشهد بهذا أن القتل يذم حين يقع بغير موجب ، ويمتدح حين يكون قصاصاً ... ولكن المعتزلة قد رفضوا هذا الرأي بنظريتهما في الحسن والقبح العقليين ، كما رفض أفلاطونيو

(1) Sidgwick, Intr., P. XXIII

(2) James Bonar : The Moral Sense, p. 220

كمبرج رأى علماء اللاهوت المشابه له ، قال المعتزلة ان في الافعال خصائص فاقية
توجب اعتبارها خيرا أو شرا ، والله يأمر بالخير لانه في ذاته حسن ، وينهى عن
الشر لانه في ذاته قبيح ، ومن أجل هذا استطاع العقل بطبيعته أن يميز بين الخير
والشر قبل أن يرد بهما شرع ، وكان الانسان مكلفا باتباع الدين ولو لم تبلغه
الرسالة (١) ... ومعنى هذا ان الأمر أو النهي الإلهي نتيجة لطبيعة الفعل وليس سببا
في خيريته أو شره ، وواضح من هذا سبق مفكرى الاسلام لمفكرى الغرب سبقا
لا يدع مجالا لاعتراض .

(٢) انظر : أبو الحسن الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣٢٠ - ٣١١
والجويني : في : الارشاد ص ٢٥٨ وابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٣٣
ومابعدهما وقد عارض رأى أهل السنة ، مع ملاحظة ان أهل السنة لم يكونوا
على رأى واحد ، فمن ذلك ان « الشهرستاني » (ت ٥٤٨ هـ) في «نهاية الاقدام»
يرد أخلاقية الافعال الانسانية الى المواصفات الاجتماعية ، وبالتالي يختلف
الحكم المخلق على الفعل الواحد باختلاف الزمان والمكان ! وما هكذا رأى
الأوائل من أهل السنة ... وغير للشهرستاني آخرون !

وكذلك الحال مع المعتزلة ، فالقاضي عبد الجبار (٥١٥ هـ) يرفض رأى
المعتزلة الأوائل ويرد أخلاقية الفعل الى تحقيق منفعة للغير ، أو تادية للواجب
مع تحقيق المنفعة ، أو مع الثواب ، أو مع رفع الضرر عن النفس ، أو غير
ذلك مما يتعارض مع رأى المعتزلة الأوائل .

مصادر للفصل :

الى جانب ما ذكر منها في موامش الفصل وماورد منها في قائمة المصادر العامة
المنشورة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

L. A. Selby-Bigge, editor of : *British Moralists*

في الجزء الأول مختارات من شافيتسبرى وعاتشيسون وبطلر وسميث ،
وفي الجزء الثانى مختارات من كاورى وبكينس وكوينس .

J. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxson Philosophy*
(P. 25—71)

R. Cudworth, *Eternal and Immutable Morality*, 1688

الفصل الثاني

مذهب الحاسة الخلقية

مجمل المذهب - دلالات الحاسة الخلقية - علاقة المذهب بغيره من المذاهب - فلسفة شافتمسبري الخلقية : التوفيق بين الإنانية والغيرية - استقلال الأخلاق عن اللاهوت وجزأاته - حب الفضيلة لذاتها - تأثيره في خلفائه ، مدى تأثير «ماتشيسون» بفلسفته - مذهب الحاسة الخلقية عند ماتشيسون - حملة النقاد على المذهب - تعقيب

مجمل المذهب :

قلنا إن التجريبيين من أمثال هوبز ولوك قد أقاموا الأخلاقية على وجدان اللذة والالام ، وربطوا بينها وبين نتائج الأفعال وآثارها ، فاتصل الخير بالمنفعة وارتبط الشر بالضرر التاجم عنه ، ومن ثم اختلفت الأحكام الخلقية على أفعال الناس باختلاف الظروف والأحوال ، واحتلت الإنانية مكان الصدارة من بواحث السلوك عند الناس ، ورأينا كيف أنكر الحدسيون العقليون من أمثال أفلاطوني كمبردج هذا الاتجاه الاستقرائي ، فرفضوا تعليق الأخلاقية بالجزاءات الخارجية في كل صورها ، وردوا الخيرية والشرية إلى طبائع وخصائصها الذاتية ، وصرحوا بأن العقل هو الذي يكشف عن حقائق الأفعال ويميز بين خصائصها ، ومن ثم يحمل على إثبات الخير ويحدد للإنسان أهداف سلوكه ، وبهذا تخلت الإنانية عن مكانها كباعث وحيد على أفعال الإنسان ، وكانت موضوعية الأحكام الخلقية وارتداد الأخلاق إلى قواعد ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، وشاركهم في مجمل هذا الاتجاه طائفة من الفلاسفة - خارج كمبردج - مع فارق بئين ،

هو أن هؤلاء وإن نفروا من رد الإخلاقية إلى وجدان اللذة واللام وتعليقها على
أمانية الإنسان، قد افتقدوا الثقة في العقل الذي أطمأن إليه أقرانهم من أفلاطوني
كمبريدج، فلجأوا إلى العاطفة يستفتونها في أسس الأخلاقية، وعلى يدم بدأ
الاتجاه الوجداني في فلسفة الاخلاق، أولئك هم أصحاب مذهب الحاسة الخلقية
Moral Sense أو مذهب الحدسية الجمالية Aesthetic intuitionism

والرأى عند أتباع هذا المذهب أن مدلول الحاسة الخلقية يختلف عن مدلول
حواسنا الخمس المعروفة، فإن هذه الحواس وظيفتها إدراك أعراض المحسوسات،
أما الحاسة الخلقية فوظيفتها إدراك خبرية الأفعال وشرتها وإصدار أحكام تقيم
هذه الأفعال، وهذه الحاسة قوة باطنية يولد الإنسان — دون الحيوان — مزودا
بها، وهي تميز بطبيعتها بين الخير والشر فتعزى صاحبها بفعل أولها وتحمله على
تجنب ثانيها دون انتظار الجزاء. — من نفع أو ضرر، لذة أو ألم، سعادة أو
تعاسة — وهذه الحاسة تشبه حاسة الجمال أو قوة التفكير من حيث إنها متصلة
في طبائع البشر، ولكنها تضعف بالإهمال وتقوى بالمران، وتتميز بالتربية الحسنة
وتذبل في البيئة الفاسدة، ومن أجل هذا اختلفت أحكامنا الأخلاقية على الفصيل
الإنساني الواحد، كما يختلف الناس في أحكامهم الجمالية ويتفاوتون في قدرتهم على
النظر العقلي المجرد، وهكذا ترتد قوانين الاخلاق عند أتباع هذا الاتجاه إلى هذه
الحاسة، ومن هنا شابهت الطبيعة الناطقة عند الرواقية قديما وصمويل كلارك
حديثا، الضمير عند أمثال بطر والمقل العمل عند كاتل، وكان الانسان الذي
يحترم نداء هذه الحاسة يقف موقف الحكم النزيه على أفعاله وأعمال غيره
من الناس (١)

وقد أحبا أتباع هذا المذهب فكرة اليونان في التوحيد بين الخيرية والجمال (٢)

(1) See, op. cit., P. 161.

(2) Machenzis, op. cit., c. 177

لأنهم لم يستغنوا عن العقل لتفجير عن الجمال والكمال الخلقى ، فكانه المواقفة
 يقصدون القول بأن الجمال وحده - الكمال خلقيا - هو الخير ، وأثبتت
 هذا التوحيد بعض المحققين من أمثال ميرزا محمد - أكبر - حوسى
 علم الجمال بعد كلف - ويوزن كيف وغيره (١) ، وظهر وجدان الله تعالى مقتربا
 بالحكم الخلقى عند أفلاطونى كمنهج من أمثال هنرى مور ، ولانك أكبر على
 هذا رأى فى الأخلاق ثم أتباع الحاسة الخلقية ، وفى مقدمتهم اللورد شافتسبرى
 + Shaftesbury ١٧١٢ منشئ هذا المذهب ، وفرنسيس هاتشيسون +
 Hacheson ١٧٤٧ الذى تطور المذهب على يديه ، وقرب على هذا التوحيد
 بين الخيرية والجمال قول أصحاب هذا الاتجاه بأن الإنسان ينشد الخير وينفر من
 الشر لأن النفس للبشرية بطبيعتها تهو إلى الجمال وتضيق بالقيح !

هذا الاتجاه - نظريا يبدو - أوسع المذاهب شيوعا بين الناس وأقربا إلى
 وجهة النظر عند عامة الناس ، أساسه أن خيرية الأعمال أو أثريتها تقوم - فيما كان
 الفلاسفة جميعا - مسئلة عن ربحها بقدر بعيدة عن هذا المثل غير مرتبطة بها فقل
 والإنسان يدركها بحاسة تكمن فى طبيعته ، واستكماله لا تحصل برضا ولا تقبل
 تحليلا ، وإن صح هذا أن يقال إن الحكم الخلقى يبدو أصح عند المتفكرين
 المتقنين منه عند الجمهور الأمن .

دلائل الحاسة الخلقية :

يقول أتباع هذه الحاسة إن الشاهد على وجودها يبدو فى أحكام الأطفال
 وغير المتعلمين حين تصدر على الأفعال مباشرة دون تفكير فيها أو تروى نتائجها ،

(١) ألح Herbart فى التوحيد بين الخيرية والجمال وعالج علم الأخلاق
 باعتباره فرعاً من علم الجمال (انظر كتابه عن « علم التربية » وعالج Bosanquet
 هذا للتوحيد فى كتابه عن تاريخ علم الجمال) .

فالقروية تنفرد من بحون الطبيعة من ينالها المعنى، والخدام تحقر سيقها المستمرة
وتبني على سلوكها ، وكثافتها تصدح حكمها دون تفكير فيها، يحتل أن يترب على
الحلاوة والمجودة من آثار اجتماعية سيئة ، هذا هو الحكم الميأسر المطلق الذي يصدر
عن حاشتنا الخلقية السكامة في طبيعتنا ، دون أن يفكر وجودها إلى تعليم أو تثقيف
بل يصرح ببعض دعائها بأن التثقيف قد يلفها أو يصف من قدرتها على تأدية
وظائفها (١) .

ومن يلاحظ الأطفال وهم ينصتون إلى القصص التي تلقى عليهم ؛ يقين أن
البشر يمل وجوههم كلها استمعوا إلى أحاديث الرحمة والبركة والإنسانية ونحوها ،
وأن آيات الضيق تسهل على وجوههم حتى تضيق القصص القوية والخيال والافتان
والقدر وما إلى ، إنهم يبينون الخير والشر دفعة واحدة بغير استدلال عقل أو تفكير
منطقي ، بل هم لا يستطيعون في المادة أن يجدوا لأحكامهم تعليلا ، أو لشعورهم
حيالها تبريرا معقولا .

وقد روت الكاتبة جورج صاند George Sand قصة فرقة من المثلين
المتجولين تحطمت سفينهم على صخرة عاتية في بحر الأدرياتيك ، وفقد طاعمهم
وأوشكوا أن يموتوا جوعا ، ومات بالفعل قبطان السفينة ، فاندفع أحد المثلين
نحوه يريد أن يلتمهم جثته فتصدى لمنه أحدهم حتى استطاع بعد معركة يائسة ألفه
ينقذ الجثة من براثن الجائهم وأن يلقى بها إلى البحر ، إن جورج صاند ترى القصة
متوقفة أن يشرح قارئها باسم نواز طبيعي لموقف الرجل الذي حاول أن يلتمهم جثة
الميت ، هذا الشعور رجع طبيعي عند الإنسان لا يستند إلى تأمل عقل ولا يقوم على
تفكير منطقي ، ولا يعتمد على تجريب حس (٢) .

(1) Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics, p. 175 - 08 .

(2) W. M. Urban, Fundamentals of Ethics. p. 395

وهذه الحاسة تبدو في عالم الأخلاق شبيهة بحاسة السمع في عالم الأصوات أو الذوق في عالم المذوقات ... والآنف تميز بين الروائح وتفرق بين زكيها وقبيحها وإن لم تعرف السبب الذي من أجله كانت الرائحة زكية أو قبيحة ، ومثل هذا يقال في غيرها من حواسنا الظاهرة ، وكذلك الحال في الحاسة الباطنية في عالم الأخلاق فهي تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر بحس مباشر ، ولا تقوى معه على أن تفسر لنا السبب في خيرية الأفعال أو شريرتها .

بل إن بين خصائص الحاسة الخلقية وخصائص حواسنا الظاهرة وجوه شبه ووجوه خلاف يحسن بنا أن نقف عندها إيضاحاً لهذه الحاسة :

وتختلف الحواس الظاهرة بعضها مع البعض الآخر حتى يصعب تحديد خصائصها المشتركة ، ولكن من المحقق أن حالة الإحساس تتطلب وجود شيء يمثل أمام العقل ، ثم إن معرفتنا الحسية بشيء ما ، تخرج نسبياً عن إرادتنا ، فليس في وسعنا أن نرى شيئاً أخضر اللون ولا أن نشعر بألم في الأسنان متى وائى أريد ، وإن كان في وسعنا أن نصور ذلك ، وبلغة علم النفس تتطلب المعرفة الحسية منبهاً خارجياً Stimulus ، وهذه المعرفة تستلزم مع هذا وسيطاً هو فيما يقول علم وظائف الأعضاء عضو الإحساس ، كشبكة العين وغيرها في حالة الرؤية مثلاً ، ومن افتقد عضو الإحساس حيز عن إدراك الموضوعات التي تصل به ... هذه هي أهم الخصائص المشتركة بين حواسنا الظاهرة وبعضها والبعض الآخر ، فالذي تشارك فيه أولاً تشارك فيه الحاسة الخلقية من هذه الخصائص ؟

لا بد لكي تؤدي الحاسة الخلقية وظيفتها أن يمثل أمامها موضوع تصدر عليه حكمها المباشر . كالحال مع حواسنا الظاهرة ؛ ثم إن قيام الحاسة الخلقية بوظيفتها يتطلب في بعض الأحيان وجود منبه خارجي ، كحال الإنسان حين يجهد نفسه في وضع يتطلب استخدام حاسته للحكم على هذا الموقف ، ولكن من الصعب أن

نحول اللب في الموقف الخلقى كما يعزله العالم في حالة الإحساس الظاهري ، ومن الممكن أن نستخدم حاستنا الخلقية في موقف تنصوه ولا نحتاج فيه إلى منبه خارجي ولا يجوز القول بأن هذا ممكن في عالم الحس الظاهر ، فإن تصور الألم مثلا ليس سببا كل الفبة بالشعور بهذا الألم .

هذا إلى أن الحاسة الخلقية لا تنفرد إلى عضو جسماني لثاويل وظيفتها ، كما هو الحال في حواسنا الظاهرة ، أو هذا هو مدى علنا بهذه الحاسة الباطنية على أقل تقدير ، ثم إن الناس يستخدمون هذه الحاسة بمجرد أن يتها لهم الشعور والوعي ، فهي تنمو في بطء ، وفي بعض الأفراد دون بعضهم الآخر ، ومن هذا نرى ما يبرر تشبيه هذه الحاسة بحواسنا الظاهرة (١) .

علاقة المذهب بغيره من مذاهب :

أشرنا إلى أن مذهب الحاسة الخلقية يقوم على حدس حس أو أو تجريبي ، وذلك أن العلاقة القائمة بين الحاسة الخلقية وحواسنا الظاهرة متوحى بقيام علاقة بين مذهب الحاسة الخلقية والحدس والمذهب التجويبي في نظرية المعرفة ، فالنجرية وتقوم على افتراض أن كل المعاني - ومنها الخلقية - نجيء عن انطباعات الحس أو الوجدان ، وهذا ما يقول به مذهب الحاسة الخلقية ، ومن ثم يرى أتباعه ضرورة التسليم بوجود حاسة أو أكثر من حاسة خاصة غريبة ، تتلقى عنها انطباعات وبالتالي أفكاراً بسيطة ، وقريب من هذا يقال في موقف المذهب الحدسي ، إنه لا يقول بوجود حاسة خاصة بل يؤكد وجود شيء يقرن بجميع الحواس ويقوم وراءها ، هو ملكة تتلقى بنفسها أفكاراً جديدة دون وسيط حس (٢) . وقد انتهى هاتشيسون بفكرة الإحسان أو الأريحية benevolence إلى القول بأن

(1) Raphael. The Moral Sense, p, 6 ff

(2) Raphael, op. cit. p. 2 ff.

الأجله يجرى وينفذ على غير الجدل بينهم ولو لم يصحبهم منه شيء من أفعالهم وبينهم أطفالهم
 رابطة قوية بين القديسين، إن الطفل جزء من أبيه فإلزاماً على الأب ابنه أن يربي
 المحبة إليه، وكذلك الحال بين الناس، كل فرد لينتفرد بقلبه أو خصوصيته مجموع،
 وبالحب المتبادل يخضع الفرد هذا المجموع، بحيث لا تتعارض محبته لنفسه مع صالح
 الكل الذي ينتمى إليه.... ويمثل هذا أوجب على الإنسان أن يتخير من بين الأفعال
 الممكنة له ما يحقق أوفى قدر من السعادة لا كبير عدد من الناس، فقبل إنه كان بهذا
 أول رائد لمذهب المنفعة العامة^(١) (الذي يمد أشهر المذاهب التجريبية في الأخلاق)
 وإن كانت نفعية هانتيسون تقوم على غيرية تهدف إلى الصالح العام وتسمو بالاربعية
 على نداء الانانية، أما نفعية أصحاب النزعة التجريبية فإنها تقوم على براعت
 فردية^(٢).

وقيل إن أتباع الحاسة الخلقية قد تأثروا بالتجريبية الإستمولوجية عند
 ما فيه هيوم بوجه خاص، وأن هيوم بدوره قد تأثر بفكرة السلطة العقلية حتى
 اعتبره بعض مؤرخي الأخلاق في زمرة هؤلاء المذهب، وقال Paphae
 إنه صديق هانتيسون وأحد المؤرخين في الأخلاق، فإن هانتيسون إذا كان أباً
 للنظرة الاشتراكية كان هيوم في أعلى حجة جيدة أكبر أبعاد هذه الأب
 المؤيد المشكوك فيه لمذهب الحاسة الخلقية^(٣).

وقد أشرنا قبل هذا إلى أن العقليين من الأخلاقيين قد خاضوا هؤلاء الذين

(1) Cf. Bonar, op. cit., p. 75. ff.

(2) Cf. Wundt, Ethics, vols. H. P. 163 seq.

(٣) انظر كتاب Paphae ص ٤٦ وكتاب Bonar بل يعلن هذا الرأي
 ص ٩ في تصديره لكتابه

ومررنا الأحكام العقلية إلى الذين لم يؤمنوا بها ، وأن الحكماء الحكمة العقلية فلا
ناعتقوا المحب العقل في الأخلاق ، وأطلق عالميون في نفسهم وغيره
دعواهم (١) .

حسبنا هذا إجمالا للاتجاهات العقلية في تفسير الأخلاق ، ولعلنا قد
راى الله المنع : المورود شافسبرى :

فلسفة شافسبرى العقلية

التوفيق بين الانانية والفيرية :

أقام شافسبرى (٢) البحث العقلى على أساس سيكولوجية كان أساسه نظرية
مبدأ الزاج - واجب الفرد نحو المجتمع - في صورة عقلية مجردة تجعل من
المفهوم أن يعطى هذا الزاج الاجتماعي بحسب الإلهام الطبيعي للأمة ، فخرج
شافسبرى إلى أن النظر من بين الفيرية إلى الانانية ، وقال إن في كل فرد وجدانات
طبيعية فطرية تجعله على تحقيق الخير للآخرين ، وأن الفيرية تشهد بوجود الإنسان
فإن بين ميل الإنسان الطبيعي إلى خسة غيره ، وجب الفطري للمصلحة ، وكان
شافسبرى سابقا إلى تأييد هذا الاتجاه ، حقيقة إن أخلاقه - وما صرحه كبره -
+ Cumberland ١٧٠٨ ، قد غفلوا إلى أن في طبيعة الإنسان وجدانات اجتماعية
تلوه برعاية مصالح غيره من الناس ، واستند كالرف - + ١٧٢٩ Celske إلى
هذا الرأي في تفسيره لقيام الفيرية على حكم العقل المورود ، ولكن شافسبرى
+ ١٧٢٣ كان أول من جعل هذا الرأي أساس مذهب فلسفى ، وكلفه أخط وأند
قل من كره البحث العقلى نهائيا من نطلق النقل إلى المواقف الاجتماعية التي تدفع

(١) انظر Raphael ص ٢٩ وما بعدها فليرجع إليه من أراد .

(٢) هو Antony Ashley Cooper, third Earl of Shaftesbury

انظر Sidgwick op. cit. 184 - G.

الى انك الواجب الاجتماعي . ولم يسبق أحد الى التمييز الواضح بين العناصر
المجردة عن الهوى وعناصر حب الذات في طبيعتنا البشرية ، وإقامة البرهان بالاستقراء
على قيام الانسجام التام بين هاتين المجموعتين من العناصر ، بحيث لا تتعارض الغيرية
مع الانانية ، ولا يتنافى الواجب الاجتماعي مع حرص الانسان على مصالحه .

وهو في كتابه « بحث عن الفضيلة والثواب » Inquiry concerning
Virtue and Merit يهاجم هوور في تفسيره الاناني لمعنى الخير ، ويصرح بأن هذا
التفسير لا يصدق إلا متى كان الانسان فردا منعزلا عن غيره من الناس ، مع أن
الانسان لبنة في بناء أو عضو في مجتمع لا ينفصل عنه ، ومن ثم لا يكون خيرا
إلا متى التزمت دوافعه وميوله واتسق بعضها مع بعض واتجهت جميعاً الى ترقية خير
المجموع ، فإن لخيرية الافعال أو شريتها ليست مرهونة بأنوارها النافعة أو الضارة .
وبما تحقق هذه الخيرية متى كانت استمدادات الانسان ومشاعره من النوع الذي
يتزعم من تلقاء نفسه وبغير إكراه خارجي الى ترقية خير المجتمع الانساني أو سعادته
وبهذا تارض معنى الخيرية عند هوور ، اذ كان الرجل الخير في نظر هذا الاناني
يسارع الى نشر الفساد بين أقرانه متى اوتفعت عنه رقابة الحكومة ، فيستجيب
لطبيعته الشريرة في تحقيق مصالحه على حساب الآخرين ، أما شافنسبر^(١) فيرى
أن الحكم على الافعال الانسانية بالخير أو بالشر ، يستند الى العاطفة أو الوجدان
الذي يقتضيها ، فتمتزج العاطفة بفعل يحقق لصاحبه خيراً ويتنافى في نفس
الوقت مع خير المجتمع كالفعل شراً ، واعتبر الوجدان للمصاحب له انانية ،
وإذا حقق الفعل خير لصاحبه دون أن يتعارض مع صالح المجتمع الانساني كان
خيراً يقتزن بعاطفة موجهة الى حفظ الذات ، وهذه العاطفة لا تكون شراً

(١) الجزء التالي ملخص عن كتاب شافنسبري في الفضيلة والاستحقاق -

انظر المختارات التي نشرها Selby - Bigge في كتابه القيم British Moralists, vol. 1

إلا متى استبدت بصاحبها وجازت على المشاعر الاجتماعية التي تكفل تحقيق الخير للمجموع ، وإذا كانت العين الظاهرة تميز بين جمال الأشياء وفيحها وفاقا لمدى تناسبها أو اختلالها ، فإن للإنسان عينا باطنية — هي حاسته الخفية — تصدر أحكامها بخيرية الأفعال وشريتها وفاقا لمدى تحقيقها لتغير النوع الانساني عن وعى وتدبر ، وبهذا تقوم الفضيلة على العلم بالصواب والخطأ وعلى العقل الذي يملك قيادة المواطف فيمنع ما وقع بالمجتمع أو النوع الانساني ضررا ، وبهذا المعنى يبدو حكم العقل الفطري أسبق من كل مبدأ أقره قانون وضى أو أكدته عرف اجتماعى أو دعا اليه وحى دينى .

كان هدف شافتبى أن يبرهن على المشاعر الفردية التي تهدف إلى رعاية الذات وتحقيق المصالح الفردية ، إذا اتونت وانسقت مع المشاعر الاجتماعية التي تهدف إلى تحقيق خير المجموع وكفالة مصالحه ، تحققت سعادة الفرد بهذا التوازن والانساق ، وإيضاحا لهذا ميز شافتبى بين ثلاثة أنواع من الدوافع : مشاعر طبيعية تحمل على تحقيق الخير للمجموع ، وهى تقوم على محبة الغير والتشارك الوجدانى مع النوع الإنسانى ، ومشاعر ذاتية تنوخى تحقيق الخير لصاحبها دون غيره من الناس ، تتمثل عند الفرد فى حبه للحياة وضيقه بكل ما ينزل به من أذى وحرصه على راحته ونحو ذلك ، ومشاعر غير طبيعية لا يتحقق خيرا خاصا ولا عاما ، وهى تضم الدوافع الشريرة فحسب بل تشمل الدوافع التي تنشأ عن الخلافات والعادات الحمجية ، بل تضم المشاعر الذاتية التي تشتد بصاحبها حتى تتجاوز حدما وتشد من المقبول ، وواضح من هذا التصنيف أن الصنف الثانى يستمد من نطاق الدوافع الخيرة ، وأن الصنفين الاولين خير أو شر وفاقا لمدى اتزان دوافعه واتساقها بعضها مع البعض ، فالخلافات فى المشاعر الطبيعية كالرحمة أو المحبة قد يودى إلى ضرر يجعلها شرا ، وكذلك الحال فى المشاعر الخاصة حين تشتد بصاحبها حتى تموق مشاعره الاجتماعية عن أداء وظيفتها ، فما تتجاوز المشاعر الطبيعية والذاتية حينما للمعقول فى حيز لاهلحة ، حتى مشاعر الذات التي تقوم على أساس أنانى . فإن

انضمامها يعوق تحقيق الخير للمجموع ، هل أساس أن للفرد جزء في النظام الذي ينتمي إليه .

ويذكر شافيتسبري أنه الشاعر الطبيعية التي تهدف إلى خير المجموع متى قوبل كملت لصاحبها أسباب التمتع الذاتي والقدرة عليه ، أما الافتقار إليها فشقاء وبلاء محقق ، إن هذه الدوافع المجردة عن الهوية تقصد إلى خير الآخرين ، فتبدون عند النظرة السطحية وكأنها تصرف الإنسان عن خيره الخاص ، مع أنها تقوده في الواقع إلى هذا الخير ، أما الشاعر الذاتية التي تقوم على حب النفس فإن الغلو فيها يورث الشقاء ، وتفسير هذا الرأي أطال شافيتسبري النظر في الانغماس المفرط في الشؤون الحسية والتجبر الذي يصاحب الخلد ويعترن بالولع بحب الشاء ، ورأى أن حب الحياة نفسه لا يستلزم صاحبه أورع الشقاء ، أما المتعاطف غير الطبيعية فإنها شر بطبيعتها ومن غير نظر إلى مدى قوتها أو ضعفها ، وهكذا ينتهي شافيتسبري إلى القول بأن التدبيرة تقوم على تضامن الشعاع الخاصة ودافع العمل لصالح المجموع بقدر مناسب يكفل تحقيق الخير للنوع الإنساني من غير إضرار بالفرد ، وإلا فوازع المتعاطف القومية والمطاع الاجتماعية وعمادها على تحقيق الخير العام ، تحققت سعادة الفرد لا محالة ، والتشريع عند شافيتسبري من ضعف شعاعه الطبيعية أو انتدث عواطفه الفردية أو تملكته مشاعر غير طبيعية ، بل يكفي أحد هذه الميول لتحقيق الشقاء والتهاسة ، فالشر يوقع بصاحبه الضرر ، والخير يكفل لصاحبه السعادة .

استقلال الأخلاق عن اللاهوت وجزائاته :

وإذا كان التقدم قد وهب الأخلاقية إلى العقل على النحو الذي رأيتنا أعده سقوطاً على اللاهوت فلهذا من جملة الحكمة بولس الفطاني ، أي الرافضة الذين لم يقتنعوا بل رجوع الفضيلة إلى العقل وإنما حقروا من شأن الجسم واحتجبوه

مصدر كل شر ، فلف شافتمبري قد أفاد من الاتجاه المسيحية فيرد اليك على نظير
 الفصل الضيق إلى الشعور بالمحبة فيموج شافتمبري بأن موجع أفضل للآل والوجداني
 وبعد السطوك إلى اللاسلف بين شعور الفرد أنانيت وشعور مجراعه نجر للمتح على
 الشعور النهدراً إليه ، وشالج هذا الاتجاه صلاحه مائيسون الذي صرح بالخطيب
 الزينة المجرد عن الهوى Deismoreased أو الإيثاريبراً من الأناية هو ، الجاهل
 الوحيد على كل ما نأق من أفعال خلقية ، بلأقل العقل خان أثر محقق في محبة الخلق
 التي تهف بالملياً هذه الأنفك ، وجرى في هذا التيار أهم حيث فود الأخلاقية إلى
 التعاطف للوجداني على نحو ما قلنا على قبل .

ولكن متابعة شافتمبري للسيحية في رد الأخلاقية إلى الذي أعلن دونه العقل ،
 لا يبنى اتفاق مذهبه مع مقتضيات هذه الديانة ، إذ كان شافتمبري من أتباع المذهب
 الطبيعي الإلهي Deism الذي شرعه أبول الأكر هويزوت ألوف شافتمبري +
 Herbart of Charbery ١٦٤٨ وأرجعه إلى طبيعة العقل البشري ، وهذا
 عارض للمذهب التقليدي الذي يقوم على سلطة للوحى الإلهي ، ولتأني المذهب
 بعده إلى الايمان بكان أعلى مدت إليه طبيعة العقل البشري ، فترتب على هذا
 إنكار الوحي والرسل والكتب المقدسة ومقتضيه من اعتقاد في الخوارق ، إيماناً
 بأن وجود الله يشهد به التأمل في الظواهر الكونية والمشهد الإنسانية ، وانتهى
 المذهب إلى تعطيل الإرادة الإلهية واختصاصها تأثيرها في الكون الذي تفسح فيه
 الفوضى حتى يفتضى القول بعناية الله به إلى تجريد الله عن كماله ، ومن الطبيعي
 أن يكون الله الذي اهتدى إليه العقل عند أتباع هذا المذهب على اختلاف بين مع
 الإله الذي قالت به الكتب المقدسة .

صرح دعاة هذا المذهب بأن في هذا الدين الطبيعي الذي لم ينزل به وحي
 إلهي أساساً كافياً للاخلاق ، إذ كان طبيعياً بعد أن قوضوا الدين المنزله وأنكروا
 تعاليمه أن يستخفوا بما ورد في المسيحية من اغراء باتباع السطوك النهر ، وحيد

بالسلوك السليم ، فقد قطعوا بين الاخلاقية وجزائها الخارجية ، ورفضوا
 اقامتها على الطمع في نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وألحوا في إقامة
 الاخلاقية على حب الفضيلة لذاتها دون نظر إلى نتائجها وآثارها ، ووضع هذا
 الاتجاه عند شافيتسبري بوجه خاص ، اذ جاهر بأن الدعوة الى اتباع السلوك
 الاخلاقي أملا في نعيم الجنة وهرباً من عذاب النار مفسدة للاخلاق ، فحسب
 الانسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة في ذاته ، بل صرح بأن افتراض وجود
 الله غير ضروري عند وضع القانون الاخلاقي — على غير ما قال بعد هذا امام
 الحسيين العقليين كانط - وان اعترف شافيتسبري بأن الايمان بوجود الله خير
 يمين على هذا الكون يقوى الرغبة في مزاولة الفضيلة ، ولكنه كان لا يتردد في
 إعلان نفوره من إله التوراة ، ويهاجم هذا الكتاب زاعماً أنه لو وجد ثمة إله
 لسكان أهل ضيقاً بالملاحدين الذين يشكرون وجوده منه بأوثك الذين آمنوا به في
 سورة « يهوذا » وكان يقول ماقاله بلوتارك : أحب إلى أن يقال عنى بعد :
 لم يوجد في الماضي ولا يوجد في الحاضر اسمه بلوتارك ، من أن يقال عاش
 بلوتارك في الماضي وكان رجلاً خليعاً ما جنناً سريع القلب أخذاً للثأر (١) .

هكذا أبعد شافيتسبري الاخلاق عن الدين المنزل بثوابه وعقابه ، بل أقامها
 على حب الفضيلة لذاتها دون اعتبار لنتائجها وآثارها ، واستند في هذا الى فكرته
 عن الحاسة الخلقية المفروسة في طبائع البشر ، مصرحاً بأن الاتحاد لاثاثير له على
 هذه الحاسة ايجاباً أو سلباً ، بل إن الايمان بمقيدة دينية فاسدة يتلفها ويعطلها عن
 أداء وظيفتها .

حب الفضيلة لذاتها :

أما كيف يحب الانسان الفضيلة لذاتها فمرجح هذا عنده الى ربط الخيرية

(١) انظر كتابنا قصّة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية

بالجمال على نحو ما قال قداما. اليونان وفجورهم الأخلاقية حينه قائم الانساجين
 المتعارفة. والمشارع الاجتماعية والتعاون بين دوافع الانانية وهو على الواجب
 على تحقيق الخير للمجتمع الإنساني على النحو الذي عرفناه ، والتوحيد بين الخيرية
 والجمال من ناحية والشرية والقيح من ناحية أخرى أفضى إلى القول بأن النفس
 بطبيعتها تحب الخير وتتوخى فعله ، وتنفر من الشر وتحرم على تجنبه ، مالم
 تفسد طبيعة الإنسان بالترية الفاسدة أو القدوة السيئة ، والإنسان لا يحتاج في حبه
 الجمال (الخير) ونفوره من القبح (الشر) إلى إغراء أو جزاء ، وإذا كان
 التجريبيون من الأخلاقيين قد ربطوا بين الأخلاقية وجزائها الخارجية ، فإن
 شافسبري وأتباع مذهبه قد جاهدوا بأن الأخلاقية تحمل في باطنها جزاءها وتضمن
 في ذاتها مبررات قيامها ، وإيضاحاً لهذه الفكرة التي اعتنقها جميع الفلاسفة من
 الأخلاقيين يروي شافسبري مثالا رائعا يفسر به هذا الاتجاه ، فتنصنا أهمية
 الموضوع ذكره مفصلاً :

يقول شافسبري : إذا وجه إلى هذا السؤال رجل تدل سماه على أنه رجل
 مهذب : لم تجنب أن تكون قذراً وأنت بعيد عن أعين الناس ؟ إذن لا تنمت
 لأول وهلة بأن صاحب هذا السؤال رجل قذر أفسدت القفارة طبيعته ، ومع أن
 من العسير على أن أقنع بضرورة النظافة لذاتها فاني أقول له إنني أجنب القفارة
 عندما أعتزل الناس لأن لي أنفأ تقوى على شم الروائح ، فإذا عاد إلى لجاجته في
 الاستفسار واقترض أني مصاب ببرد شديد يعوق قدرتي على شم الروائح ، أو
 أني بطبيعتي كره الرائحة ، وأجبه قائلاً له : اني لأشعر بالارياح كما رأيته
 نفسي أو رأي الناس على قفارة ، ان هذا المنظر يثير في نفسي استعزازاً وضيافاً .
 فإذا ألح في السؤال بعد هذا قائلاً : هب أنك في الظلام لا ترى نفسك ولا يراك
 أحد من الناس ، وأن بحاسة الشم عندك خلاصتها من شم الروائح فكيف
 يكون موقفك ؟ قلت له : حتى في هذه الحالة ، مع اقتراض أني بغير أنف أشم
 به ، وبغير عين أبصر بها ، ومع وجودي في الظلام بحيث لا أرى نفسي ولا يراني

أحد من الناس ، يظن شعوره بالنفور من القذار كقائماً : انى الأنهر بطيئى عند
تصور هذه الفظيرة ، وكولم أشعر بالضيقة إلا شتمت از لجره قصورى لما فى ذاتها
فكانت بطيئى خسية فلسفة حقاً ، ولكنى كنت نفسى لأنها عندئذ تبدو فى عيني
فى صورة نهيمية لأملك احترامها . . .

وبعضى شائسىرى فى تفسيره لهذا الموقف الحدى قائلاً : بمثل هذا أقول إذا
سمعت مستصراً يسأل : لماذا يكون من واجب الانسان أن يكون شريفاً إذا
استطاع أن يكون دينياً وهو فى خفية عن أعين الناس ؟ إلى لأشقى من الجهر برأى
فيمر بمثل هذا السؤال (١٧) .

وبمثل هذا يقول إنه يجب الامانة والصدق والعرف ونحوه من الفضائل
بطبيعتها ، كما ينفر من الخيانة والفدر والنظم ونحوه من الرذائل منساقاً بفطرتها ،
لا انتظاراً لثواب ولا خوفاً من عقاب ، ومن غير توقع لمنفعة تصحبه أو ضرر
يحقق به ، فالذى يرشد الانسان فى حياته الاخلاقية هو الذوق الحدى الفطرى
المفروض فى طبائع البشر ، والتعود على طاعة القانون العلقى يتحور عند صاحبه
إلى طبيعة ثانية حتى يكاد يصبح توخى فعل الخير وتجنب الشر نوعاً من القرينة .
ومن هنا جاز القول بأن الحاسة الخلقية نوع من الذوق *instinct* وإن كان لا يراد
بهذا الذوق الحاسة التى تدرك الطعوم .

انذكرة الحاسة الخلقية — مع خطر ما الملحوظ فى تحكيمه — ليست فيها
يقول بعض مفكرىه — جوهرية فى اقامة مذهبه ، هى حنضم تاج مذهبه
الاخلاقي وليس الاسس الذى يقوم عليه ، وهى — كما المناجى قبل — ثلاثى

(1) Shaftesbury's Characteristics, Part III, Sect IV., & Cf.
Mackenzieop. cit., p. 178 — 79 .

أو تتعطل عن أداء وظيفتها بالتمود على الفجور والاباحة ، وقد يأتي عليها حين من الدهر تفسد فيه بتأثير ديانة فاسدة يعتنقها الانسان فتوجب عليه أن يحمل الاجلال والتقدير لاله تضاف اليه صفات غير أخلاقية !

تأثيره في خلفائه :

وقد كان ظهور كتاب شافقسبرى Characteristics نقطة تحول في تاريخ التفكير الاخلاقى عند الانجليز ، فقد ضعف اهتمام الاخلاقيين — الذين جاءوا بعد ذلك — بدراسة المبادئ العقلية المجردة ، وأخذوا يتجهون إلى البحث التجريبي في العقل الانسانى وملاحظة الدور الذى تقوم به دوافعه وعواطفه ، حقيقة إن هذا النوع من الدراسة السيكولوجية التجريبية قد عرفت عند بعض المفكرين الذين سبقوا ظهور الكتاب السالف الذكر ، يشهد بهذا خاصة كتاب جون لوك عن العقل البشرى ، ولكن شافقسبرى كان أول فيلسوف أخلاقى أقام الاخلاق على أساس من التجربة السيكولوجية ، وقد هذب آراء هاتشيسون وجعلها مذهبا من أكثر مذاهب الفلسفة الخلقية التى بين أيدينا إحكاما وإتقاناً ، وعن طريق هاتشيسون — وإن لم يكن مباشرة — أثرت هذه الآراء في تفكير «دافيد هيوم» واتصلت على هذا النحو بمذهب المنفعة العسامة المتأخر ، إلى جانب أن خلاصة التفكير عن شافقسبرى قد أخذ بها بطلر وإن أدركتها على يد هذا العقل القسوى يلقط تعديلات وإضافات لها خطرهما في تاريخ التفكير الاخلاقى ، هذا إلى أن مذهبه في التفاؤل واتصاله بالالهيات الطبيعية التى أفضت إلى الاستخفاف بالمنهج الذى سلكه ، قد أثار كهان الارثوذكس وأحرار الفكر الساخر وعبأهم لمقاومته — فيما يقول سدجويك — في تاريخه للأخلاق .

مدى تاثير هاتشيسون بفلسفته :

وجاء هاتشيسون + ١٧٤٧ فاعتنق الاتجاه الذى بشر به شافقسبرى وإن

(م ٢٣ — فلسفة الاخلاق) ٣٥٣

هذب أفكاره وأنضجها على نحو ما أشرنا من قبل ، فوحد في كتابه Inquiry concerning the origin of our ideas of Virtue والاحسان أو الأريحية (أى الغيرية أو خدمة الآخرين) فتأكدت عليه ضرورة العمل لسكفالة الخير للمجتمع (١) ، وكان في هذا لإبطال للمذهب هويز الانانى الذى رد تصرفات الانسان إلى المنفعة الفردية وجعل الواجب الاجتماعى الذى يوجب العمل لصالح الآخرين مرهونا بسلطة خارجية تفرض عليه فرضا وتنزل به عقابها إن قصر في تادية هذا الواجب .

واعتق هاتشيسون فكرة الحاسة الخلقية واهتم ببيان وظيفتها وتحديد مجالها، وصرح بأنها تلقى إشارات مذهبه الأولى عن قدماء المفكرين عامة والورد شافيسبرى بوجه خاص ، وكان في مقدمتها ربط الخيرية بالجمال ، ومن ثم انسياق الانسان بطبيعته لحب الخير والنفور من الشر ، وحرصه على خير المجموع ومصلحه ولكن التفكير العقلى قد تسرب إلى هذا المذهب الوجدانى على يد هاتشيسون ، ويصرح جيمس بونار بأن في كتابه عن الأهواء Passions دلالات تشهد بأنه تعلم من بطلر أن يفسح للتفكير مجالاً أرحب مما كان له في كتابه الاسبق « بحث Inquiry » ، وهو وإن كان قد أخذ عن شافيسبرى فكرة الأريحية التى تؤكد أن الفضيلة تقتضى أن ينزع صاحبها إلى تحقيق الخير للمجموع . إلى أنه شكل الفكرة في كتابه « بحث Inquiry » في صورة رغبة في تحقيق أو في قدر من السعادة لا كبر عدد من الناس — فكان بهذا أول رائد بشر بمذهب المنفعة العامة كما قلنا من قبل ، ولكنه لم يوحّد بين المنفعة واللذة والسعادة على نحو ما فعل هؤلاء النفعيون، بل كان يتابع أرسطو في تعريفه للسعادة ويتحدث

(١) وبدأ هذا التوحيد في صورة أضعف في كتابه الذى نشر بعد وفاته (عام ١٧٥٥) وهو : System of Moral Philosophy

عن الكمال كغاية قصوى للأخلاقية — وإن لم يخصص له حاسة بين حواسه التي تعددت على النحو الذى عرفناه (١) .

بل لقد كان هذان المفكران على خلاف بيّن ملحوظ فى النشأة والحاصل والميول والطباع وطرق التفكير ونحوها حتى ليعجب المرء كيف جاز بعد هذا الخلاف السافر أن يلتقيا عند تأييد نظرية واحدة ! حقيقة إن Leechman كاتب سيرة هاتشيسون يعتقد أنه كان معنياً بهذيب الناس أكثر منه بوضع نظرية فى الأخلاق ، ويقول ان هاتشيسون كان يعيب لهجة هيوم فى تفكيره الأخلاقى ويرأها فاترة بالقياس إلى رجل أخلاق ، وإذا كان هيوم قد رد بأنه فيلسوف أخلاقى وليس واعظاً أخلاقياً ، فإن هاتشيسون يوحّد بينهما ويعمل هو نفسه على مساعدة تلامذته على اعداد المواعظ ! وحقيقة ان شافتسبرى كان فى أعماق قلبه مبشراً ، وكان دائماً شغوفاً بالاتصال بالناس السكى يهديمهم سواء السبيل ، دون أن ينتظر من وراء ذلك جزاء ولا شكورا ، ولكنه لم يذس قط أنه كان من الصفوة المستنيرة ، بينما كان « هاتشيسون » من عامة الشعب ، وتوخى أن يكتب للشعب وقد استطارت شهرته حتى كادت تطمس اسم شافتسبرى فى حياته ، ولعل شافتسبرى قد ضاق بهذا فترة من حياته ، ولعله كان خليقاً بأن ينفذ عنه هذا الشعور ويهنى خليفته على توفيقه فى إعلان صيغة المذهب النفعى فى السعادة العامة ، وجراته فى إذاعة عبارة الحاسة الخلقية على أوسع نطاق (٢) ، حتى لقد صرح رتشارد برايس بأن نظرية الحاسة الخلقية من وضع هاتشيسون وليست من وضع سلفه شافتسبرى (٣) !

(1) James Bonar, The Moral Sence, esp. PP. 88 — 9 & 98

(2) Ibid, p. 106

(3) Ibid, p. 117

مذهب الحاسة الخلقية عند هانتشيسون :

في ضوء هذا نستطيع أن نجمل رأى فرنسيس هانتشيسون في الحاسة الخلقية
فبقول :

كان هدف هانتشيسون — فيما يبدو من كتابه Inquiry أن يبطل القول
بالإنانية باعتبارها على أفعالنا الإرادية ، وأن يثبت أننا ننشد ونأق أفعالنا ببواعث
أخرى غير دواعي المصلحة وأسباب المنفعة ، ويؤكد أن الأريحية التي تبدو في
تحقيق الخير للآخرين ينساق إليها الإنسان دون أن تدفعه إليها مصلحة شخصية
أو منفعة ذاتية ، وأن الإنسان كثيراً ما يستحسن أو يستهجن فعلاً دون أن يتدبر
أثره على سعادته ، ومرد هذا الاستحسان أو الاستهجان المباشر إلى الحاسة الخلقية ،
وهذه الحاسة عنده لا تتميز عن الأريحية ، بل يبدو أنهما في أكثر الحالات شيء
واحد ، وقد تيسر الخلط بينهما عند هانتشيسون لأنه يجمع في مذهبه بين الحواس
والرغبات والأهواء والمشاعر والغرائز حتى يكاد لا يميز بين مدلولات هذه الألفاظ ،
لأنه لم يكن حريصاً على وضع تصنيفات متصلة دقيقة لمبادئ السلوك حتى يبطل
الرأى الذى ينتصر له أتباع هوبز وماندف من دعاة الإنانية ، وإن كان قد احتاط
فيما بعد في استخدام التعبير بالحاسة الخلقية وتوخى الدقة في تحليل الملكات غير
العقلية ، فعلى هذا حين اشتدت حملة نقاده وشعر بضرورة التصدى لمواجهتها (1) .
ويحرص هانتشيسون على أن يثبت أن فى الإنسان حواس باطنة هى أشبه ما تكون
بالحواس الظاهرة ، وهى تقوم بوظيفتها تلقائياً دون أن تفتقر إلى من يدرّبها على
ذلك ، ومعنى هذا أنها لا تنشأ عن تعلم أو عرف اجتماعى ، فالعرف لا يخلق
ملكاً جديدة وإن جاز أن يساعدها على تأدية وظيفتها ، والتعليم قد يمكننا من
أن ندرك خواص الأشياء التى لا توجد لدينا حواس لادراكها ، ولكننا لا نستطيع

(1) Raphael, The Moral Sense, p. 30—1

بالتعليم والتربية أن نمكن الاعى من رؤية الألوان ، أو الأصم من إدراك الانعام ، ومثل هذا يقال فى الحاسة الخلقية ، فهى طبيعية فى نفوس البشر ، وإن لم تكن فطرية بالمعنى الذى ذهب إليه أصحاب المعانى الفطرية (١) apriorism لان وظيفتها سلبية خالصة ، والذى يدعو الناس إلى انكار هذه الحاسة نزوعهم إلى تصور الطبيعة البشرية بحيث ترد الافكار والمعانى إلى الادراك الحسى أو العقلى ، ففاتهم بذلك عدد كبير من القوى الدراكة المفروسة فى طبائع البشر مما لا يعتبر حسا ولا عقلا ، يشهد بهذا شعورنا بمعنى الفضيلة مع عجزنا عن تفسيره ، ومثل هذا يقال فى معانى الجمال وانسجام النفس وغيرها ، وفى ضوء هذا يقول هاتشيسون بوجود حاسة عامة public Sense يشير بها إلى ما نسميه اليوم بالتعاطف الوجدانى الذى يشركنا فى مسرات الآخرين وأحزانهم ، كما توجد لدينا حاسة الشرف وحاسة الحياء وغيرهما .

ويحدد هاتشيسون مجال الحاسة الخلقية السالفة الذكر بالفرقة بين نوعين من العلل : علل تبدو فى صفة فى الشئ. تحمل الانسان على فعل ما ، وفى المال صفة تدعم الانسان إلى طلبه ، هذه علة مثيرة exting فيما يسميها هاتشيسون ، وقد يرجع سلوك الانسان إلى صفة ملازمة للفاعل ، يتمثل هذا فى تضحية الشهيد بحياته فى سبيل وطنه ، هذه علة مبررة لسلوكه ، وواضح من هذا أن مرد العلل المثيرة إلى غرائزنا وانفعالاتنا ، أما العلل المبررة justifying فترجمها إلى الحاسة الخلقية ، والفعل الذى يصدر عن علة مثيرة يهدف إلى تحقيق غاية يسبقها انفعال بحجة الذات أو اساءة الآخرين ، والعلل المثيرة مبدأ الغايات التى لا تقصد لذاتها وإنما تراد أداة لغاية أبعد منها . فالمال يطلب أداة لتيسير أسباب الحياة أو تحقيق السعادة أو نحو ذلك ، ان الغاية القصوى لا تكون قط بمجموع لذات جزئية أو منافع

(1) Cf. Bonar, op, cit., p. 71 ff.

شخصية ، فالغايات القصوى تقوم في العمل المبررة التي ترتد إلى الحاسة الخلقية ، والإلزام الخلقى الذي ينشأ عن العمل الماثرة يفترض ضرورة القيام بالفعل ابتغاء تحقيق السعادة أو اتقاء التماسه ، أى أنه يفترض وجود دوافع ترتد إلى الأناينة أما الإلزام الذي ينشأ من العمل المبررة فيصدر عن الحاسة الخلقية ويهدف إلى تحقيق الخير لصاحبه وللآخرين ، وفي هذا يلتقى صوت الحاسة الخلقية مع صوت العقل ، وقد تأدى هذا بالبعض إلى الخلط فظنوا أن حكم العقل — فى التمييز بين الخير والشر — سابق عن حكم الحاسة الخلقية ، مستندين إلى أن العقل هو الذى يصحح شهادة الحس نفسه ، فإذا أخطأت الحاسة الخلقية فى حكمها التمسنا تصحيح الخطأ فى منطق العقل ، وهذا عنده وهم ، فإن وصف الحاسة الخلقية بأنها خير أو شر شبيه بوصف حاسة الذوق بأنها حلوة أو مرة ، وحاسة الإبصار بأنها بيضاء أو سوداء .

والحاسة الخلقية وإن بدت كامنة فى طبائع البشر إلا أن القدرة على إدراك الخير والتمييز بينه وبين الشر تتفاوت فى الناس وتختلف باختلاف شخصياتهم ، شأنها شأن غيرها من الحواس ، بل إنها تتعرض للتلغ وتنتهى بالتعطيل عن تأدية وظيفتها التربوية السيئة التى تتمكن فيها دوافع الآثرة ونزوات المصلحة الشخصية ، وعندئذ تمس الحاجة إلى العقل مصححاً لأحكام الحاسة التى أدركها الفساد .

أما كيف نطمئن إلى أحكام هذه الحاسة ، فرجع ذلك إلى شعورنا بيقظتها فينا ، وأطمئناننا إلى صوتها الذى لا يغيب ، وإدراكها للخير طبيعى لا يفتر إلى تدريب أو تعليم أو قدرة كما قلنا من قبل ، فهى تدرك الخير متى مثل أمامها ، ومعنى هذا أن الخير ليس فطرياً فى نفوس البشر ، بدليل اختلاف الناس فى تصوره باختلاف الزمان والمكان (١) .

(١) ملخص عن مختارات من هاتشيسون سجلها Selby · Bigge فى الجزء الأول من كتابه السالف الذكر .

حسبنا هذا عن أكبر رائدين لمذهب الحاسة الخلقية، وقد كنا نود أن نضيف إليها آخرين ممن اعتنقوا الاتجاه في صورة من صورته المتعددة، كما نرى هند دافيد هيوم + ١٧٧٦ (وقد عرفنا عند حديثنا على «علاقة المذهب بغيره من مذاهب، كيف اختلف مؤرخوه في ذلك) وآدم سميث + ١٧٩٠ وريتشارد برايس + ١٧٠١ Price وتوماس ريد + ١٧٩٦ Reid ومن إليهم، ولكن المقام أضيق من أن يتسع لذلك (١) .

حملة النقد على المذهب :

تعرض مذهب الحاسة الخلقية لحملات من النقد شنها عليه خصومه منذ نشأته، فأكاد شافسبري يموت حتى استهدف المذهب لمحتلين شديدين شنها عليه «ماندفي» + ١٧٣٣ Mandville وباركلي + ١٧٥٣ Berkley (٢)، فأما أولهما فقد لاحظ في كتابه *Fables of the bees* أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق في أن الفضيلة تقتضي إنكار الذات *Self-denial or abnegation* أما شافسبري فيرى أن الفضيلة لا تتطلب مشقة ولا عناء، لأن الإنسان عنده فاضل بطبيعته، ولا يعوق مزاولته للفضيلة إلا أن تتلف تربيته ويساء توجيهه، وهو يدرك خيريته الإنسان كما يتذوق حلاوة العنب، فإن بدا من الطعم كان مرد هذا إلى أنه لم يبلغ من النضج ما كان مقدراً له، إن اللورد شافسبري يتوهم أن الإنسان قد خلق من أجل المجتمع، ومن أجل هذا وجب الاعتقاد بأنه قد ولد مزوداً بوجودان كريم يحمله على خدمة المجموع الذي هو جزء منه، ونزوع إلى البحث عن خيره وسعادته، وتمشياً مع هذا الافتراض يعتبر كل فعل يرى إلى كفالة مصلحة المجموع خيراً وكل

(٢) كتب Raphael في كتابه السالف الذكر عن كل من هؤلاء فصلاً، ولكن Bonar قد كتب في كتابه السالف الذكر فصلين عن هيوم وثلاثة عن آدم سميث .

(2) See J. Bonar, op. cit., ch. II. P. 50 ff.

تصرف تحفز عليه مصلحة الذات شراً ، ويرى أن الفضيلة شأن الرذيلة من حيث إن كليهما حقيقة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان ولا تختلف باختلاف المكان . . إلى آخر ما يقوله ما ندفى في معرض نقده .

أما باركلي فقد خصص لنقد شافيتسبري شطرا كبيرا من كتابه دالسيرون : الفيلسوف الصغير ، ^(١) وبصرح بأنه يقصد بالفلاسفة الصغار أحرار الفكر الذين يصدق فيهم قول شيشرون عن صغار الفلاسفة إنهم أولئك الذين حطوا من شأن كل ما هو قيم ثمين في حياتنا ، من أفكار وآراء وآمال ، فردوا كل معرفة إلى الحس ، وأرجعوا كل سلوك إلى دوافع حيوانية ، وحلوا الحياة نفسها إلى وجود مادي ، وأن باركلي يعنى بهذه الحملة خاصة شافيتسبري الذي كان يعتبر نفسه من أحرار الفكر ، وينكر المسيحية ويدين بالمذهب الطبيعي الالهي على نحو ما أشرنا من قبل ، وكان باركلي الفيلسوف أسقفا دينيا يؤمن بالمسيحية وتعاليمها ، ومن أجل هذا تصدى لمقامة الإباحة والالحاد ، ومناهضة الانجماوات الحسية والمادية ، وكانت هذه تفشو في عصره فشوا مفرعا ، وهاجم نزعة شافيتسبري إلى الفصل بين الأخلاق واللاهوت ، واستبعاد الجزاءات الدينية باعثا على السلوك الطيب ، واعتقد أن هذه النزعة كفيفة بأن تنتهى باعتبار الفيلسوف الأخلاقي المختار ملحد في الدين ! ويعنى إلى إبطال فكرة الحاسة اخلاقية والقول بأن الوجدان الباطني لا يصلح أن يكون مرشدا مأمونا يهدي الانسان سواء السبيل ، وأن العقل أقدر على هداية الانسان وتوجيه سلوكه . وأن من المستحيل على الانسان الذي يتوخى خير المجموع أن يتصرف بغير ثواب وعقاب ، كما يستحيل أن يوجد مجتمع النظم بغير شرطة ! فأكثر الناس — فيما قال أرسطو من قبل — يستجيون لمنطق القوة أكثر مما يستجيون لأوامر العقل ، ويتأثرون بالعقوبة أكثر مما يتأثرون بجمال الفضيلة !

(١) اسم الكتاب Berkley's Alciphron, or the Minute Philosopher, in Seven Dialogues Containing an apology for the Christian Religion against those who are called Free Thinkers.

وفي هذه الفترة التي سماها Collins عصر العقل والشك^(١) : - عاش بطلر + ١٧٥٢ وعرض. للحاسة الخلقية مؤيداً أكثر منه نافداً ، فسمها بالضمير ، واعتبرها إدراكاً خلقياً أو إلهياً ، سواء أكانت عاطفة عقلية أم إحساساً قليلاً ، ووافق شافيسبري في الفصل بين الاخلاق واللاهوت ، وإقامة البحث الخلفي على دراسة الطبيعة البشرية ومعرفة مشاعرها وأهوائها عن طريق التأمل الباطني introspection الذي يقول به اليوم جمهرة علماء النفس ، ولا يزيد أن نقف الان عند بطلر لأننا سنفرد الفصل التالي لمذهبه عن الضمير .

وتعرض هاتشيسون لمثل الحملات التي تعرض لها زميله^(٢) ، وكان أكبر نقاده رتشارد برايس + ١٧٩١ وكانط + ١٨٠٤ وكان بما قاله أولهما أن ما يصدر أحكامه على مدركات الحواس ويكشف عن تناقضها يستحيل أن يكون هو نفسه حاسة ، بل يتحتم أن يكون ملكة أسمى من الحواس جميعاً ، إن الحاسة لا تستطيع أن تحكم على مدركات حاسة أخرى ، فالعين لا تدرك تآلف الاصوات ، والاذن لا تدرك انسجام الالوان ، والذي يدرك موضوعات الحواس جميعها ويصدر عليها أحكامه لا يمكن هو نفسه حاسة من هذه الحواس ، وقد كان يمكن أن يكون هاتشيسون على حق لو أنه قال إن لدينا إدراكاً مباشراً للخير والشر تتوصل إليه عن طريق العقل لا عن طريق ما سماه بالحاسة الخلقية . . . إلى آخر ما قاله في هذا الصدد^(٣) .

أما كانط + ١٨٠٤ Kant الذي رد مبادئ الاخلاق ورفض أن يستمدّها

(1) Collice, Butler, P. 92

(2) See Borar, op. cit., ch. vi, P. III ff.

(٣) انظر R Price's Review of the Principal Questions & Difficulties in Morals,

من التجربة ، فقد أنكر مذهب الحاسة الخلقية وإن أثره على جميع المذاهب التجريبية التي ترجع الأخلاقية إلى السعادة ، لأن أتباع الحاسة الخلقية أقاموا الأخلاقية مستقلة عن العقل وردوا بواعثها إلى الوجدان أو الشعور بالجمال ، وكانط يجاهر بأن الوجدان كالحساسية نسبي متغير ومن ثم لا يصلح أن يكون أساساً لقانون كلي ضروري في الأخلاق ، فانهى كانط بهذا إلى رفض هذا المذهب استناداً إلى أنه يقوم على مبدأ السعادة لأنه يقتصر الغاية الرئيسة من أفعالنا لإحراز وجدان سار ، ولا عبرة عنده بالقول بأن هذه السعادة ليست فردية شخصية تنال على حساب الآخرين ، فإن النزوع إلى تحقيق الخير للمجموع لا ينبغي اعتبار الغاية سعادة (١) وسنزيد موقف كانط وضوحاً في الفصل الذي سنعقده على مذهبه .

نضيف إلى المحلات السالفة الذكر إشارة إلى وجوه نقد أخرى استهدف لها المذهب وكان أظهرها:

(١) أن القول بالحاسة الخلقية يتضمن التسليم بمذهب الجبر Determinism ويتعارض مع القول بحرية الاختيار Indeterminism ، إن هاتيسون يصرح بأن الأريحية — أو أى وجدان أو رغبة — يستحيل لإثارتها مباشرة بالإرادة ، لأن جميع حالات العقل من أعمال الحس ، والحس مستقل عن إرادتنا — بمعنى أنه يقوم بوظيفته منساقاً بطبيعته وليس استجابة لإرادتنا — فإذا ثبت أن الحس أو الوجدان يدرك خبرية الأفعال أو شريتها — من تلقاء نفسه — ويحملنا على إتيان بعض الأفعال ونجذب بعضها الآخر، فلا مجال لتدريب إرادتنا الحرة وتنمية القدرة على تخير أفعال وتجنب أخرى ، وإذا صح هذا انتفت المسؤولية الخلقية .

(١) انظر الفصل الذي عقده James Bonar في كتابه السالف الذكر عن موقف كانط من الحاسة الخلقية (ف ١٢ ص ٢٤١ وما بعدهما) ، والفصل الذي عقده في هذا الكتاب على مبدأ الواجب في فلسفة كانط .

(ب) أن اعتناق هذا المبدأ يقتضى التسليم باتفاق الناس اتفاقاً إجماعياً على المسائل الخلقية ، شأن الحاسة الخلقية في هذا شأن الحواس الظاهرة ، حقيقة إن الحواس الظاهرة عند الناس تختلف قوة وضعفاً ، ولكن الاختلاف الذى يبدو بين الناس فى الأحكام الخلقية التى تصدر عن الفعل الواحد اختلاف نوع وليس اختلاف درجة ، ومن أجل هذا قد يبلغ حد التناقض ، فما يراه البعض شراً يراه غيرهم خيراً ...

(ج) القول بأن الحكم الخلقى مرجعه إلى العرف أو التعليم وليس إلى ما سموه بالحاسة الخلقية ، ومن أجل هذا اختلفت الأحكام باختلاف الشعوب وعصورها .

(د) القول بأن الحاسة الخلقية ملكة غامضة خفية لا حاجة بنا إليها ^(١) .

حسبنا هذا من وجوه النقد التى تعرضت لها فكرة الحاسة الخلقية منذ نشأتها ، توخينا أن نسجلها لأنها تلقى الكثير من الضوء على المذهب وتكشف عن وجوه نقصه وقصوره .

تعقيب :

فى حملات النقد السالفة الذكر ما يشير إلى أن الإدراك الحدسى كان فى كل صورة مثاراً للظنون والريب ، وقد أنكر التجريبيون والوضعيون هذا الحدس الفطرى أداة للمعرفة فى كل صورها ، ومنها معرفة الخير والشر فى مجال الاخلاق ، واعتبروا الخير والشر مجرد اصطلاح يتعارف عليه الناس ، ومن ثم يختلف معناهما باختلاف الزمان والمكان ، ويتغير أحياناً عند الفرد الواحد بتغير الظروف والأحوال ، على نحو ما أشرنا من قبل .

وشر ما عيب على هذا المذهب أن دعوته إلى الحاسة الخلقية ينتفى معها قيام

(١) أنظر فى تفصيل هذه الانتقادات وتفنيد هاتشيسون لها كتاب !

Raphael's The Moral Sense, p. 20. ff.

الإلزام الخلقى الذى يوجب على الإنسان إتيان أفعال أو تجنب أخرى برغم احتمال مسايرتها لرغباته وأهوائه ، والأخلاقية أصلاً تقوم على مجاهدة النفس الامارة بالسوء ، وضبط الجامع من مطالبها ، وإن لم يكن من مقتضيات هذا الضبط أن يعمل الإنسان على إماتة الجانب الحاس في طبيعته كما ظن السكلبية والمتطرفون من الرواقية قديماً .

كما أن التسليم بالحاسة الخلقية على النحو السالف الذكر يفتضى معه قيام التعقل وحرية الاختيار وهما — مجتمعين — ركنا المسؤولية الأخلاقية .

وحسبنا الآن أن ننبه إلى أن العمليات العقلية المعقدة تصبح بعد المرات الطويل شبيهة بالإدراك الحدسى إلى حد يضعب معه التمييز بينهما ، فالرجل الماهر فى فن ما قد يرى لأول وهلة ما يجب عمله فى كل حالة ، ومثل هذا الإدراك لا يجهى عن طريق حاسة ، لانا نعرف أن أحكام الرجل الخبير بعمله تقوم فى الواقع على أسباب معقولة ، وإن كان فى العادة لا يقوى على الإبانة عن هذه الأسباب فى وضوح وجلاء ، وقد فطن دجون ستورت مل ، إلى هذه الحقيقة وأبان عنها فى كتابه فى المنطق ، فروى نصيحة وجهها اللورد مانسفيلد Mansfield لرجل أوقى حاسة خيرة عملية وكان قد عين حاكماً لمستعمرة ، وكان عليه بحكم وظيفته أن يرأس محكمة العدل بها دون أن تكون له خبرة سابقة بالشئون القضائية ، أو تتوافر له ثقافة قانونية تعينه على تأدية هذا العمل ، فنصح به بأن يصدر أحكامه بجرأة وشجاعة فيحالفه الصواب ، على ألا يجازف بتعليل حكمه والإبانة عن مبرراته وأسبابه — أى حشياته — إذ المرجح أنه لو فعل ذلك انكشفت أخطاؤه فى مثل هذه الحال تكون أسباب الفعل كامنة لا يشك أحد فى وجودها ، لأن العدل يوحى به الذوق المطبوع فى فطرة البشر ، ومن هنا امتنع الخطأ فى إدراكه ، إنما يقع الخطأ

عند محاولة تحليل الحكم وتبريره ، ومثل هذا يقال في الأحكام الخلقية ، فالرجل الخير الصالح يرى بفطرته في كثير من الحالات ما ينبغي فعله ، ولكنه لا يستطيع في العادة أن يبين عن أسباب حكمه .

ولكن الواقع أن الاستبصار العقلي نفسه يقوم على نوع من الإدراك الحدسي المتطور ، فكل معلومتنا تقف عليها أصلاً بالنظر المباشر لا بالجدل والمناقشة . وكما يقول جوته Goethe كل ما في العالم من تفكير لا يفضى بنا إلى رأى (صحيح) فعلينا أن نصل إلى الحق عن طريق فطرتنا ، وعندئذ تقبل علينا الافكار الطيبة كما يحمي أطفال الله منادين : ها نحن أولاء قد جئنا ! وهكذا الحال في الإدراك الخلقى فهو يقوم على حس متطور (أو حدس) ليس عاطلاً من العقل ، يقول ماخ Mach في كتابه عن علم الآليات : إن معرفتنا الغريزية تسلمنا إلى المبدأ الذى يفسر هذه المعرفة نفسها والذى يتأيد بدوره بوجود هذه المعرفة ، وهكذا الحال في أخلاقتنا الفطرية (١) .

إن النعود على طاعة القانون الخلقى يصبح عند صاحبه طبيعة ثانية ، وعندئذ يبدو توخى لإتيان الخير وتجنب الشر وكأنه صادر عن غريزة فطرية موروثه ، ومن هنا جاز القول بأن الحاسة الخلقية يمكن صاحبها من إدراك الخير والشر على نحو ما يدرك خبير الشاى الذواقة جودة الشاى أو رداءته .

والحاسة الخلقية كالحاسة الجمالية تخضع للتفسير والتبرير — على غير ما قال دعائها ، إذ الشائع بينهم أن الأذواق لا تحتل الجدل ولا تقبل النقاش ، مع أننا في العادة نخضعها لتفكيرنا ونصدر أحكامنا بصوابها أو خطئها ، فالإدراك الخلقى الذوقى أشبه ما يكون بالتذوق الجمالى ولاضير فى رده إلى فعل حاسة فى طبيعتنا ، ولكن الحاسة الخلقية تخضع للتفسير العقلى ، ووضع نظرية أخلاقية عنها يقتضى محاولة

(1) Mackenzie, op. cit., p. 180—81

تفسيرها ، وكل ما يمكن تفسيره يستهدف في العادة للنقد ، فإذا تيسر تفسير حاسة الجمال أمكن نقدها وإصدار أحكام عليها في حالات بعينها ، وهذا هو الحال في مجال الاخلاق ، متى تعرضت الحاسة الخلقية للشرح والتفسير أمكن أن يكون الإدراك الذى يجىء عن طريقها موضع أحكام تتناولها عند مختلفى الافراد في شتى العصور ، ومن أجل هذا كان المذهب الذى يقنع بإقرار الحس الخلقى دون أن يعرض لتفسيره عقلياً مذهب ناقص .

والواقع أن الحاسة الخلقية لم تعتبر أساساً كافياً لعلم الاخلاق حتى عند شافيتسبرى وهامشيسون ، إذ حاول كلاهما أن يفسرها منسوبة إلى طبيعة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً يعمل من أجل المجموع ، وكلاهما قنع بالاعتقاد بأن الذوق الطبيعى السكامن فى نفوس البشر يقضى بتحقيق رفاهية المجتمع ، مع أننا نطمع فى مجال البحث الخلقى فى أن نقر مبدأ عاماً يمكن تطبيقه على جميع الناس ، ولا يكون مقصوراً على الذين وهبوا هذا الذوق الفطرى ، وزيد أن نعرف مقومات هذا الذوق الطبيعى حتى يتسنى لنا تهذيبه فى الجنس البشرى ما أمكن ذلك ، فإن من يفتقر إلى الحس الخلقى يكون موضع احتقار من أقرانه الذين توافر لهم هذا الحس ، بعكس من من تنقصه الحاسة الفنية ، فانه مع فقدانه لها يجوز أن يكون موضع احترام فى المجتمع الذى يعيش فيه (١) .

والحاسة الخلقية تنقصها القدرة على التشريع ، على عكس الحال فى ضمير بطار كما نعرف فى الفصل التالى .

وقد تصورهما أصحابها فى صورة أداة لاستحسان الافعال الطيبة واستهجان الافعال السيئة دون أن يشعروا بافتقار الاخلاقية إلى أوامر ملزمة ، وزادوا فوحدا بين الخيرية والجمال على النحو الذى عرفناه ، وتردد صدئ اتجاههم عند بعض المحدثين

(1) Ibid . p. 179 - 82.

والمعاصرين ، فن هؤلاء من جاهر بإمكان قيام الأخلاق دون إلزام أو جزاء^(١).
ومنهم من اعتقد أن تربية الحس الفنى تغنى عن الضمير ، وتدفع إلى الاستمساك
بالمثل العليا ، وقد تصدى لتنفيذ هذه الدعوى الكثيرون من النقاد ، فالأخلاق
أصلا مجموعة من القواعد تنعدم قيمتها ما لم تقترن بالإلزام يوجب اتباعها ، والخلاف
بين الحس الفنى والضمير الأخلاقى أوضح من أن يحتاج إلى بيان ، إن مزاولة
الفضيلة تتطلب رياضة روحية وتربية خلقية قد لا تلزم أهل الفن ... إلى آخر ما يمكن
أن يقال فى هذا الصدد .

(٢) وضع جان مارى جوبو + ١٨٨٨ كتابا تحت عنوان *Guyaus' Morale Sans obligation nil Sanction*
A Sketch of obligation nil Sanction وترجم الى الانجليزية تحت عنوان
morality independent of obligation & Sanction (908)

مصادر الفصل :

الى جانب ما ذكر في هوامش الفصل وماورد في قائمة المصادر العامة .
آخر الكتاب يمكن الرجوع إلى :

Shaftesbury, (3rd) Earl, (1) Characteristics of man, manners, nations & times

(2) Inquiry Concerning Virtue and Merit
ظهر في الجزء الثاني من كتابه السالف

Francis Hutcheson, (1) Inquiry into the original of our ideas of beauty & virtue ed. 4, 1738

(2) Essays on the nature & conduct of passions. with illustrations upon the Moral Sense ed. 3, 1742

(3) A System of moral philosophy. 1755

T. Fowler : Shaftesbury and Hutcheson, 1883

أما عن دافيد هيوم فيمكن الرجوع إلى :

D. Hume (1) A Treatise of Human Nature. 1739—49

(2) An Enquiry concerning the principles of morals. 1751

وعن ريتشارد برايس :

R. Price, A Review of the principal questions & Difficulties in Morals, 1787 .

وعن آدم سميث :

A. Smith, The Theory of the Moral Sentiments :

وعن توماس ريد :

Th. Reid, (1) Essay on the Intellectual Powers of Man 1785

(2) Essay on the Active Powers of Man, 1788

(3) Outline of Moral Philosophy, 1793

الفصل الثالث

الضمير الأخلاقي عند بطر ونقاد

موقف بطر من تيارات التفكير الخلقى في عصره - تحليله للطبيعة البشرية -
بطر بين الأثره والايثار - مكان الضمير في مذهبه - موقف النقاد من
مذهبه - الضمير في مذاهب المحدثين والمعاصرين - تعقيب

موقف بطر من تيارات التفكير الخلقى في عصره :

ضاق جوزيف بطر + Bishop Butler 1702 بقصور الحاسة الخلقية
السالفة الذكركلتفسيراً للاخلاقية ومقوماتها ، فحاول أن يعالج نقصها بمذهب جديد
وضعه عن « الضمير » Conscience ولكن الخلاف بينهما لم يمنع من قيام الاتفاق
بينهما في الكثير من وجهات النظر ، إن بطر على اتفاق مع دعاة الحاسة الخلقية في
رد الاخلاقية إلى باطن الذات ، ورفض إرجاعها إلى الله مباشرة على نحو مذهب
أهل السلف في الإسلام ومتأخرو علماء اللاهوت من أمثال دنز سكوت + 1308
Duns Scotus ووليام أوكام + 1343 W. Occam في أوربا أو إلى الدولة
مثلة في حاكمها السياسي على نحو ما أكد توما من هوبز ، واتفق معهم في إنكار
القول بالإنانية باعتبارها وحيداً على سلوك الإنسان ، ودراية الاخلاق مستقلة -
ولو مؤقتاً - عن اللاهوت ، وإقامة البحث فيها على أساس من دراسة الطبيعة
البشرية دراسة سيكولوجية عن طريق الاستبطان introspection لمعرفة حقيقة
مشاعرهم وأهوائهم ، كما اتفق معهم في الاهتمام ببيان العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع
الإنساني ، والعيش وفقاً للطبيعة على النحو الذي أراده أهل الرواق قديماً ، بل كان
يسمى الحاسة الخلقية بالضمير أو العقل الخلق أو الإلهي ، سواء اعتبرت عاطفة
عقلية أو إدراكاً قلبياً ، وقيل إنه أقام الكثير من مواظبه التي يتألف منها مذهبه

الفلسفى على أساس من تأملات شافىسبرى ، وأن كليهما لم يقصد إلى وضع مذهب فلسفى فى الأخلاق ، ومن أظهر وجوه الاتفاق بين بطر وشافىسبرى القول بأن سعادة المجموع غاية السلوك الإنسانى - التى يقرها الضمير - خلاصة الأخلاقية عنده إقامة غاية عامة ومصلحة للمجموع يطالب كل فرد من أفرادها بالعمل على تحقيقها وكفالة ترقيتها - كما يقول فى عظته التاسعة فيما أشار سدجويك فى تاريخه .

ولكن بطر كان رجل دين يؤمن بالمسيحية وتعاليمها ، وقد شغل وظيفة أسقف فى برستول ثم فى درهام ، وظهرت فلسفته الخلقية فى مواعظه التى كان يلقيها فى Rolla Chabel منذ عام ١٧٢٥ (أى قبل ظهور كتاب باركلي : السيفرون بسبع سنوات) وكان بدوره يتجه بعظاته إلى إزالة أسباب الشك عند الملحدين الذين افتقدوا مبررات الإيمان بالدين^(١) ومن هنا بدأ الاختلاف بينه وبين شافىسبرى الذى كان يدين بالمذهب الطبيعى الإلهى الذى تصدى بطر لمحاربته ، كما اضطلع بمقاومة نزعات الشك - رغبة منه فى إقرار الدين المنزل وتوكيد تعاليمه التى نزل بها الوحي .

وإذا كانت الحاسة الخلقية أصلاً حشداً من الغرائز والانفعالات والمواقف والوجدانات يشعر صاحبه بالارتياح عند إتيان الخير ، والاستياء عند اقتراف الشر ، فإن الضمير عند بطر قوة حدسية عقلية دراية متميز من غيرها من قوى النفس ، وتهيمن على أهواء الإنسان ودوافعه وشهواته ونوازعه ، وإن كانت تؤدي وظيفتها تلقائياً من غير حاجة إلى خبرة حسية أو تأمل استدلالى .

ويختلف هذا الضمير عن الحاسة الخلقية بأن إدراكه الحدسى العقلى تصدر عنه

(١) قارن فى هذه المقدمة J. Bonar وخاصة ص ٥٨ - ٩ وكذلك W L. Lucas Collins Butler, p. 42

أوامر خلقية ، تمتد وظيفته إلى التشريع الذى يتمثل فى التقريظ والتقريع ، والاستحسان والاستهجان ، والنبرته والإدانة ونحو هذا من سلطات قضائية ، وإن كانت أوامر الضمير لا تقبى إلا أوامر العسكرية أو الوصايا الدينية .

وإذ كان بطار قد صور الضمير فى صورة قوة عقلية دراكه فقد تأثر فى هذا بالتيار العقلى الحدسى الذى عرفته انجلترا على يد أفلاطونى كمبرج وكلارك بوجه خاص ، فشاركهم فى الحملة على هوبز وتقويض مبادئ فلسفته السالفة الذكر ؛ وقد اتصلت بينه وبين كلارك مراسلات أدت فى النهاية إلى قيام الصداقة بينهما ، وكان كلارك يعتقد مع أفلاطونى كمبرج مبادئ واحدة وإن لم يكن هو نفسه واحداً من جماعتهم ، فاتفق مع كدويرس فى القول بأن القانون الخلقى متأصل فى طبائع الأشياء — وليس مفروضاً بإرادة تعسفية تحكمية ، وأن أوامره الأساسية واضحة بذاتها ثابتة لا تقبل التغير ، شأنها شأن الحقائق الرياضية ، وبهذا يجوز القول بأن بطار قد تأثر بالحدسية العقلية والحدسية الجمالية الوجدانية اللتين اتصل بهما فى عصره وإن لم يقنع بما تقوله كل منهما .

واتفق بطار مع هوبز — وليس مع أصحاب الحاسة الخلقية وحدهم — فى إقامة منهج البحث فى مسائل الاخلاق على التحليل السيكولوجى للطبيعة البشرية ، وإن خالف هوبز فى تجاوز الملاحظة إلى السبق بافتراض مبدأ الغائية teleology أى القول بوجود علل غائية ، فهو يسلم مقدماً بأن الإنسان بطبيعته كائن غائى (يهدف إلى تحقيق غاية) ومن أجل هذا قصد بدراسته للإنسان أن يحدد الغاية التى تعبر عن حياته ، وينتهى — على عكس ما انتهى هوبز وعلى اتفاق مع أتباع الحس الخلقى — إلى أن الإنسان اجتماعى بطبعه ، ومن ثم جاء نزوعه الفطرى إلى تحقيق الخير للمجموع بضميره الذى أخذ فى مذهبه مكان الاريجية عند دعاة الحس الخلقى ، والضمير عنده أكثر من مجرد وجدان أو شعور ، إنه مبدأ تفكير وإن لم يكن عقلاً نظرياً استدلالياً ، ولم يميز بطار فى وضوح — كما فعل كانط بعد — بين العقل العملى والعقل النظرى .

وكان بطلر يجساري هوبز وأتباع الحس الخلقى فى الفصل بين الاخلاق واللاهوت فىحاول أن يفلسف الاخلاق ويقيمها على أسس سيكولوجية ، ولكنه كان يحكم تدينه متأثرا باللاهوت ، وقد بدا هذا التأثير خاصة فى ثلاثة مظاهر :

أولها تفسيره القانى للعالم ، فهو يعتقد أن العالم من صنع إله عاقل معنى بمخلوقاته ، وفى ضوء هذا الاعتقاد فهم الطبيعة البشرية وأكد نزوعها إلى تحقيق الغاية التى هيئت لها ، وثانيها اعتقاده بأن أوامر الضمير هى صوت الله ، وأنها تمثل قوانين المدالة الإلهية ، وثالثها أنه لم يقتنع فى سهولة كما اقتنع شافيسبرى بأن الفضيلة ومحبة الذات على اتفاق دائم فى حياتنا الدنيا -- وإن كان فى هذه النقطة متناقضا - وقال بأن إيماننا بالله وعنايته بالعالم تجعلنا نفترض أن الحياة الأخرى كفيلة بمعالجة النقص البادى فى حياتنا الحاضرة ، وأن طريق الواجب - فيما يبدو آخر الأمر - هو الطريق إلى مصلحة الذات الحقيقية (١) .

تحليله للطبيعة البشرية :

عرض بطلر لتحليل الطبيعة البشرية وتحديد العناصر التى تتألف منها ، وانتهى من تحليله إلى أن الطبيعة تتألف من ثلاثة عناصر - تشبه إلى حد كبير عناصر النفس الثلاثة عند أفلاطون - وإذا كان أفلاطون قد انتهى إلى رد السيطرة إلى العقل فقد انتهى بطلر إلى إرجاعها إلى ماسماه بالضمير ، فالطبيعة عنده تتألف من :

(١) مجموعة من الأهواء والمشاعر والشهوات يسمها بالدوافع impulses تتمثل فى الغضب والحسد والجوع والميل الجنسى ونحوه من مشاعره يزرع كل منها إلى الإشباع دون نظر إلى نزوع غيره من الدوافع .

(١) انظر المقدمة التى كتبها W.R. Mathews لكتاب Butler's Three Sermons on Human Nature

(ب) كما تتألف من مبدئين أو باعثنين آخرين يدفعان إلى العمل وبخريان به ،
أحدهما حب الذات Self-love الذى يزعج إلى تحقيق الخير لصاحبه ، والأرىحية
(الإحسان أو الإيثار) benevolence — التى تهدف إلى تحقيق سعادة الآخرين
دون اعتبار لمصلحة الفرد .

(ج) ومن الضمير وهو المبدأ الاسمى الذى يسود العناصر السالفة الذ كر
ويحدد مجال نشاطها بحيث يبدو فى غير إفراط ولا تفريط ، وللضمير عنده سلطان
مطلق ونفوذ لا يحد (١) كما سنعرف بعد قليل .

والطبيعة البشرية بعناصرها السالفة الذ كر من صنع الله ، ومن أجل هذا كان
كل عنصر منها خيراً ما لم ينحرف عن أداء وظيفته غُلوا أو تقصيراً ، وكل الحياة
إنما يتحقق بتضامن هذه العناصر فى تأدية وظيفتها فى قسط واعتدال ، بحيث تشبع
كل منها دون أن يتجاوز حده ، أو يمحور على غيره من دوافع ، فالطبيعة البشرية
أشبه ما تكون بالساعة الدقيقة التى تؤدى وظيفتها على أكمل الوجوه طالما قامت
كل تروسها وعجلاتها وعقاربها بوظيفتها ، وهكذا الحال فى حياة الإنسان ، يتحقق
كألاها متى خضعت الدوافع السالفة الذ كر لمبدأى الأثرة والإيثار ، وانصاع هذان
لأوامر الضمير ، بهذا تتحقق طبيعة الإنسان فيما يقول بطالز — وفيما ظن أفلاطون
من قبل ، مع خلاف يبدو عند الرجوع إلى مذهب كليهما .

بهذا الضمير المقيم فى باطن الإنسان يحقق الإنسان طبيعته ، فالسلوك الطيب
عنده هو الذى يجرى على ما تقتضى هذه الطبيعة ، وقد تأثر بطالز فى هذه الفكرة
بالروافة الذين جعلوا مثلهم الأعلى قائماً فى العيش وفاقاً للطبيعة ، ومن الخطأ أن
يقال إن السلوك الذى يصدر عن أهواء الإنسان وشهواته يجرى بدوره وفاقاً

(١) يتحدث عن سيادة الضمير فى Sermons II and III.

لطبيعته ، والغايات التي يعمل الناس من أجلها تختلف باختلاف الجانب الأقوى في طبيعتهم ، ولا أحد منهم يلام على تصرفه طالما جاء التصرف ملائماً لأقوى جانب في طبيعته ، إن بطر يناقش هذا الاعتراض وينتهي من تنفيذه إلى تحديد المعنى الذي يقصده من لفظ الطبيعة ، والطبيعة عنده هي المرشد الذي يهدي صاحبه سواء السبيل ، من أجل هذا رد الرواية الأخلاقية إلى العقل دون الشهوة أو الهوى ، ومن هنا جاهر بأن طبيعة الإنسان تتمثل في ضميره الذي يحدد قاعدة الصواب والالزام الذي يوجب اتباعها ، أما مشاعر الإنسان وأهواؤه فكفيلة بتضليله وقيادته إلى مواطن الشر ، وبالضمير يبدو الإنسان قانون نفسه ومعياري تصرفاته (١) .

* بطر بين الأثرة والايثار :

بهذا التقسيم قوض بطر مذهب اللذة السيكولوجي — الذي يقرر بأن الإنسان بطبيعته ينساق في كل تصرفاته إلى طلب لذته — فانهارت معه مذاهب اللذة والمنفعة في الأخلاق ، وهي المذاهب التي رأت أن أفعالنا الإرادية ينبغي أن تقصد إلى تحقيق مصالحنا وكفالة منافعنا ولذاتنا ، فقد صرح بطر بأن الإنسان كثيراً ما يتصرف منساقاً بدوافع لا تهدف إلى تحقيق منفعة أو لذته ، بل لمجرد إشباع هذه الدوافع ، فدافع الجوع يتطلع إلى الشبع وليس إلى لذة الأكل ، والنار ينزع إلى إنزال الأذى بالآخرين ، والحنان يقصد إلى تخفيف المصائب على الأغيار ... وهلم جرا ، وقد يصطدم إشباع الدوافع بحب الذات ، فالتفاخر أو حب الظهور غايته إثارة إعجاب الناس ، ولكنه كثيراً ما ينتهي فعلاً

(١) انظر :

Butler's Sermons (Sermon II, upon Human Nature)

ص ٥٠ وما بعدها في نشرة W.R. Mathews

إلى إثارة سخريتهم ، من هنا وجب أن تخضع الدوافع الخاصة لحب الذات ، وغايته
المحافظة على البقاء .

بل إن من الأفعال الإنسانية ما يقصد إلى تحقيق غاية أسمى من سعادة الفرد ،
إنها أفعال نزيهة مجردة عن الهوى ؛ كان هوبز يعتقد أن الشفقة خوف ينتاب المرء
عندما يرى غيره في محنة ، أى أن مصائب الآخرين لا تهزنا إلا بمقدار ما نجعلها
نتصور أنفسنا في وضعهم ، فنرى لحالنا الذى نتخيله وليس للمصابين الذين نزلت
المحنة بهم ، فيقول بطر في تفنيد هذا الزعم أنه لو صح لكان أكثر الناس رحمة
بالآخرين هم العصبيون (nervous) لأن تشاركهم الوجداني يرتبط في العادة
بأهل الغيرة والارحية الذين يضحون في سبيل الآخرين ، وننفر من أولئك الذين
يبالغون في القلق على سلامتهم ، يضاف إلى هذا أن شفقتنا على أصدقائنا الذين تنزل
بهم المحن أعظم وأعمق منهم على الغرباء . حين تصيبهم الكوارث ، وكل هذا يشهد
بخطأ هوبز في تفسيره الاناني لمعنى الشفقة ، فإن اهتمامى بصديق مصاب أكثر منه
برجل غريب في وضعه ، لا يرجع عقلا إلى أن الصديق يثير قلقى على سلامتى
أكثر مما يثير الغريب من هذا القلق ، إن الشفقة عند بطر تقرن بثلاث حالات
عقلية :

شعور بالغبطة عند مقارنة حالنا بحال المصاب ، وقلق ينشأ عن الخوف على أنفسنا ،
ثم تعاطف أصيل يتميز عن التعاملين السالفين ولا يرتد إليها ، إنه عنصر فريد فى
التجربة الإنسانية .

هكذا أبطل بطر الكثير من المذاهب التى كانت شائعة فى عصره ، منها مذهب
القائلين بأن من الضلال أن نعزو إلى طبيعة الإنسان وجود رغبة أصيلة تنزع به إلى
تحقيق خير الناس ورفاهيتهم ، ومذهب الذين يقولون إن نزعات الغيرية إذا
افترضنا وجودها اصطدمت بالمصالح الشخصية للاحالة ، فأقر بطر وجود النزعات

الغيرية وأكد اتفاقها مع نوازع الأثرة ، وزاد فأبطل كل المذاهب التي ردت الطبيعة البشرية إلى عنصر واحد ، وأعلى من شأن الضمير وسلطته المطلقة ، وأكد وجود دوافع طبيعية نزيهة لا تهدف إلى تحقيق لذة فردية أو منفعة شخصية ، ولا تقصد إلى غرض مشعور به . وبهذا تداعت مذاهب اللذين والانانيين جميعاً ، مع الاعتراف بأن إشباع الدوافع يزيد من سعادتنا ومن ثم نخدم محبتنا لذواتنا ، ومع ملاحظة أن أفعالنا الإرادية لا تجري غير ما تقتضيه محبة الذات ، فإننا إذا فقدت أعصابنا مع إنسان أثارني وهويت بقبضة يدي على فسكه شعرت بشيء من الرضا ، على أن هذا التصرف قد ينتهي بي إلى السجن ولا يحقق لأحد نفعاً ، بل إن هذا التصرف قد يلحق الأذى بالمعتدى والمعتدى عليه معاً ١ وإذا نحن اعتبرنا الآثار التي تنجم عن مثل هذا السلوك الذي يتمشى مع حبنا لذواتنا تبين لنا في نهاية الأمر أن خير الآخرين يتضمن خيرنا ، وأن إيذاءهم يُلحق بنا الأذى .

وبعضى بطل في حديثه عن اتصال الأثرة بالإيثار فيقول إن من ينفق بعض ماله على نفسه وبعضه الآخر على غيره من المعوزين والمعدمين يسعد بتصرفه أكثر من ينفق ماله كله على لذاته ، والانتقام يضر بصاحبه كما ينزل الضرر بالمجنى عليه لا من حيث إنه يثير قلق المنتقم ووخز ضميره ، بل من حيث أن صاحبه يساوره الخوف على نفسه من التعرض للانتقام أو لبقاء المجنى عليه وذوى قريبه ، ومن هذا وغيره يتضح خطأ الذين يقولون بتحقيق المصلحة الشخصية ولو جاء على حساب الآخرين .

ويؤكد بطلر حقيقتين ، أولاهما أن نمو الإيثار في نفوس الناس بحيث يتوخون خدمة غيرهم يُسعد العالم الذي تشقيه الانانية ، وما يقال في الأفراد ينسحب على الشعوب ، فإن كثيراً منها حين يلتبس سعادته وينشد رفاهيته يسعى إلى جيرانه ويوقع الضرر بمصالحهم ، وإذا صح هذا جاز القول بأن السعادة والفضيلة كثيراً ما تلتقيان .

وثانية الحقيقتين اللتين يؤكدهما بطلر أن اتصال الأثرة بالإيثار على النحو الوثيق الذي عرفناه ، يجعل من العسير رد الأفعال الإنسانية إلى باعث واحد ، فحواجز العمل في العادة متعددة يختلط بعضها ببعض ، وكثير من الأفعال ينشأ عن الأثرة والإيثار معاً ، ولا تعارض بين المبدئين .

مكان الضمير في مذهبه :

وينتهي بطلر إلى أن للضمير الذي يهيمن على هذه القوى ملكة عليا مفروسة في طبائع البشر ، وإذا كانت الأثرة والإيثار يسيطران على الدوافع الخاصة ويحددان مدى إشباعها في غير إفراط ولا تفريط ، فإن الضمير يسيطر على مبدأى الأثرة والإيثار ولا يدع لاحدهما فرصة في الجور على الآخر ، حتى لا يغلو الإنسان في طلب منافعه أو تحقيق مصالحه على حساب الآخرين ، ولا يسرف في خدمة غيره والنضحية بمصالحه من أجلهم ، وبهذا يتحقق التوازن المنشود في طبيعة الإنسان ومن ثم في حياته .

وطبائع الأفعال تتضمن الخصائص التي تحدّد خيريتها أو شريرتها — كما قال أفلاطونيو كمبردج في الغرب وسبقهم إلى ذلك المعتزلة في الإسلام ، والضمير عند بطلر يدرك خصائص الأفعال مباشرة كما يسجل البارومتر الضغط الجوي من غير تردد ولا تباطؤ ، والضمير بقدرته على الإدراك الحدسي لا يستهدف الخطأ ، لأنه ليس ضميراً فردياً تسيّره أهواء الإنسان ومطالبه ، إنما هو ضمير عام Universal مبرأ من التحيز والتعصب ، ومن ثم كانت أحكامه صادقة على الدوام ومعصومة من الخطأ ، وهو متأصل في طبائع البشر يستهجن الأفعال التي يكون في ذاتها شراً وخطأ وظلماً ، ويستحسن ما كان منها في ذاته خيراً وحقاً وعدلاً ، دون أن يلتمس المشورة أو يطلب النصيح من أحد

ولما كان الضمير واحداً في الناس جميعاً كان ملوماً لهم جميعاً ، وهو لا يكتفى

بهداية الناس إلى الطريق السوى الذى ينبغى أن يسلكوه ، بل يلزمهم باتباعه وعدم
تجنبه ، إذ أن له وظيفتين يقوم بهما معا ، تتمثل أولاهما فى القدرة على التروى
والبصر عند تقييم الأفعال الإنسانية والحكم على مدى خيريتهم أو شريتهم / وإذا
كننا نستخدم كلمات للتعبير عن الصواب والخطأ ، والخير والشر والنافع والضار ،
فإننا نميز بالنظر العقلى بين ممانيتها ومعانى كلمات أخرى ترتبط بها وتختلف عنها
مدلولها ، والملازمة التى تقوم بهذا التمييز هى الضمير الذى يميز بين الخير والشر
كما تميز العين بين الأبيض والأسود من الألوان ، وهو لا يتسرع فى إصدار
أحكامه على الأفعال ، بل يترث حتى يعرف بواعثها وظروفها وملابساتها
وإمكانات صاحبها حتى يفرق بين تصرف المعتوه وتصرف العاقل ، ويميز فى
حكمه بين سلوك الطفل وسلوك الراشد . ولم جرا ، ومعنى هذا أن الضمير
لا يغفل فى أحكامه مسألة الجزاء والاستحقاق ، وهذه تقتضى التريث لمعرفة ظروف
الفاعل وملابس سلوكه .

أما وظيفة الضمير الثانية فتتمثل فيما تنهأ له من نفوذ وسلطان على الإنسان ،
إذ ليس الضمير مجرد ملصقة درأكة تعقل وتأمل ، ولكنه مع كفالة حرية الإنسان
فى التصرف يميل إلى الخير ويغرى بفعله ، ويضيق بالشر وينفّر من اقترافه ، وفى
طاعته راحة وطمأنينة ، وفى عصيانه إثارة للقلق والضيق ، والإنسان فى الحالين
حر فيما يأتى أو يتجنب من أفعال ، ومن هنا كانت التبعة الخلقية ، وبهذه السلطة
التي تنهأت له يحدد لبقية عناصر الطبيعة البشرية مجال نشاطها حتى يؤدى كل منها
وظيفته فى قسط واعتدال ، وبه بظامن الإنسان من حدة أنانيته ، ويقصد الزاهد
المتصوف عن المغالاة فى إهمال نفسه وإغفال صحته والاستهانة بتهديب شخصيته
وتوسيع مداركه ، وإن قلّ من الناس من تطفئ غيريته حتى تطمس صوت أنانيته ،

وبهذا الاتزان تستقيم الفضيلة وتحقق السعادة (١).

هذا هو محصل مذهب الضمير عند بطلر وبه أصبح الإنسان كائناً أخلاقياً ،
يسير سلوكه بمقتضى طبيعته - الإنسانية -

موقف النقد من مذهبه :

كان بطلر موضع تفرع وتفرع من كثيرين من النقاد ، فأما أكبر ما أخذه
عندهم فيمكن إجمالها فيما يلي :

أن في بعض نصوص مذهبه تناقضاً ، من دلالات هذا موقفه من العلاقة بين
الضمير وحب الذات المسير للعقل ، إذ عالجهما في بعض الأحيان كمبدأين مستقلين
يتساويان في السيادة والسلطة إلى حد يجعل خضوع أحدهما للآخر أمراً غير طبيعي !
فأفعال الإنسان تمشي مع طبيعته متى سارت هذين المبدأين ، وتتناهى معها متى
خالفتهما حتى ولو اتفقت مع سائر المبادئ الأخرى - كما يقول في آخر عظمته
الثانية - بل يمضي أبعد من ذلك فيقول : « إذا حدث تناقض بينهما - ومن
المستحيل أن يحدث ذلك - فإن الضمير يتخلى عن مكانه مادامت فكرتنا عن
السعادة والتعاسة أقرب الأفكار إلينا وأهمها جميعاً . . . ورغم أن الفضيلة تقوم
فعلاً في حب والتزام ما هو حق وخير من حيث هو كذلك ، إلا أننا إذا خلونا
إلى أنفسنا وأخذنا في التروى لم نستطع أن نبرر لأنفسنا الإقدام على فعل إلا متى
اقتنعنا بأنه سيؤدي إلى سعادتنا ، أو على الأقل أن يقتنافي معها - كما يقول في
عظمته الحادية عشرة ، لقد افترض شافيتسبري قبله الالتجاء إلى مصلحة الفرد وإن
لم يقرر هذا في وضوح ، إذ كان حريصاً من ناحية أخرى على توكيد القول بالفضيلة

(1) Joad, Guide to the philos. of Morals & Politics, p. 180—201
and Cf. Austin Duncan — Jones, Butler's moral philosophy,
especially chs. 2, 3, & 4.

المجردة عن الهوى ؛ وكان يبرر اعتناق الإنسان للفضيلة بالقول بأنها تحقق مصالحه الشخصية ، ومع ذلك فإن بطرظن أنه يصحح بمذهبه في الضمير هذا الرأي ، وقوله إن الشاك الذي يمتقد أن الفضيلة غير كفيّلة بتحقيق سعادة صاحبها يمكن إقناعه بالفضيلة عن طريق الضمير الذي يسمو بالواجب فوق المصلحة الشخصية - بصرف النظر عن جزاءات الدين السماوي (١) . وما من شك في أن النتيجة التي يستخلصها قارىء فلسفته هو تأكيد سيادة الضمير المطلقة وهيمنته على دوافع النفس ومشاعرها ومنها حب الذات - فالنصان السالفان مرجعها إلى التناقض ، ولعلنا بهذا التفسير نتفادى القول مع جيمس سيث + ١٩٢٤ Dr. J. Seth بأن بطر في حقيقته كان من أتباع مذهب المنفعة أو اللذة .

وقد اعتمد بعض مؤرخية على النص السالف الذكر - وهو الذي وحد فيه بين سلطة الضمير وسلطة حب الذات - وأخذوا على المذهب أنه لم يميز في وضوح بين بواعث الفعل ونتائجه ، فترك قراءه في شك حيال أخلاقية العقل ، هل تتوقف على نتائجه أم على بواعثه ؟ إن كانت مرهونة بنتائجه - وهي سعادة صاحبه - فإن المذهب لم يبرأ من عناصر النفعية التي تصدى لمماجتها .

ولكن الأدنى إلى الصواب أن يقال إنه لم يعلق أخلاقية الفعل على نتائجه وإنما قصد إلى القول بأن السلوك الأخلاقي ينتهي آخر الأمر إلى كفالة السعادة للجنس البشرى (٢) ومن هنا نستطيع القول بأن الأخلاقية عنده لا تهمل السعادة غايتها وإن اقترنت بها السعادة في نهاية الأمر .

ومن دلالات تناقضه كذلك موقفه من الضمير ، إذ اعتبر أوامره صوت الله ،

(١) Sidgwick, History of Ethics ص ١٩٦ - ١٩٧ ولعل ما يقوله عن شافنيسبرى لا ينفى ما رويناه عنه من حب الفضيلة لذاتها ، بمعنى أن الفضيلة أصلا تحب لذاتها ثم هي كذلك تحقق مصلحة صاحبها . بهذا يكون الجمع بين الاثرة والايثار .

(2) Sen, Elements of Moral Philosophy, p 161-62

فقل إنه بهذا اقتراب من اتجاه متأخرى رجال اللاهوت الذين قالوا إن الأخلاقية تقوم على إرادة الله المطلقة ، وأن ما أراده الله فهو خير ، حتى لو أراد بنا أن نبغضه ! وكان بطر قد شارك كدويرس في رفض هذه النظرية (١) .

إن كتابه : « المماثلة بين الدين الطبيعي والدين المنزل Analogy of Religion natural & revealed » لم يقصد به إلى البرهنة على صحة الدين السماوى ، وإنما أراد به إبطال مذهب الشكك والملحدين — من أتباع المذهب الطبيعي الإلهى — بالبرهنة على أن الإيمان بالدين المنزل أيسر من الإيمان بالدين الطبيعي المزعوم — الذى كان منتشرأ فى عصره — ومن ثم فإن من يرفض إنكار الدين الطبيعي لا يستطيع أن ينكر منطقيا دين الوحي الإلهى . وقد استطارت شهرة هذا الكتاب وكفلت لصاحبه مكانة مرموقة بين المستنيرين ، ومع هذا فقد استهدف الكتاب للنقد المر من كثيرين ، حسبنا أن نشير إلى ما قيل من أن « بيت ، Pitt » قال فى حديث له مع « ويلبرفورس » Wilberforce إن هذا الكتاب قد أثار فى ذهنه من الشكوك والريب أكثر مما قوض منها ! بل كان بين نقاده من شاركوه فى أصول عقيدته وخالفوه فى طريقة دفاعه ، فمن ذلك أن الدكتور مارتينو يصرح بأن هذا الكتاب قد أمد الملحدين بأخطر سلاح يقوضون به الدين المنزل ، إذ أصبح فى وسعهم أن يستبدلوا بفكرة الله فكرة الطبيعة التى أكدها بطر ، بهذا تتحول كل مجهوداته على عكس ما قصد ! وقد ضاق فعلا باتجاه فلسفته الدينية طائفة من المفكرين منهم أرنولد Matthew Arnold وجولدوين سميث Goldwin Smith وموريس J.E. Maurice الذى قال إنه أقام الأخلاق على أسس غير مؤكدة ..

وقيل إن بطر قد وقع فيما سماه المنطقة بالدور ، لأن مؤدى مذهبه أن الأفعال

(1) Collins, Butler ch. VIII esp. pp. 155—57

الفاضلة هي التي تقع موقع الرضا من الضمير ، والضمير — بدوره — هو الملكة التي تتحدد الأفعال الفاضلة وترتضيها (١) .

أما عن تحليله للطبيعة البشرية فقد أحسن صنعا بإقامته على أسس سيكولوجية ، ولكن الدراسات السيكولوجية كانت إلى عصره تنشر في مراحل تقدمها الأولى ، ومن أجل هذا فصل بين قوى النفس بعضها والبعض الآخر على غير ما يقول اليوم علم النفس ، ونعسف في تصور هذه القوى تمسفا يردّه واحدًا وعشرين قرناً مضت حين قسم أفلاطون النفس إلى القوى الثلاث : الشهوية والغضبية والناطقة ، وكفل الأخيرة السيادة على نحو ما عرفنا من قبل ، فتجاهل بهذا وحدة النفس البشرية ، وسنعود بعد إلى موقف المحدثين من علماء النفس من هذا الضمير ، ونعرف شيئاً عن التفسير الذي توخوه .

أما القول بأن الضمير واحد في الناس جميعاً فقد تعرض للكثير من وجوه النقد ، إذ أن التجربة تشهد / فيما يقول بعض نقاده — بأن الضمائر تصدر على الفعل الإنساني الواحد أحكاماً تختلف باختلاف أصحابها ، أو تتغير بتغير زمانها ومكانها ، وقيل إن بطر لم يحدد الخصائص التي توجب وصف الأفعال بأنها خير أو شر ، ومن ثم تعذر التوصل إلى أي أحكام الضمائر المختلفة أصوب من غيره ، ولكن بعض مؤرخي مذهبه يقولون إنه قد فطن إلى هذه المشكلة وصرح بأن مقياسه ليس على الدوام واحداً لا يغير ، وكان على استعداد للقول مع «ولاستون» بأن الضمير قد مر بطور ابتدائي ومن ثم كانت الأخلاقية متطورة ، ولكنه لا يبين عن رأيه في وضوح ، وأبان عنه في جلاء «هارتلي» + ١٧٥٧ الذي كان على خلاف بين مع بطر ، إذ صرح بأن قاعدة السلوك التي تستخلص من تجارب الناس وآرائهم تصحح وتهذب نفسها بالتدريج حتى تتحدد معنى الفضيلة نهائياً ، وقد انتهى

بطلر إلى ما يشبه هذه النتيجة حين أشار إلى أن بعض الدروس التي نتلقاها عن الحياة نستوعبها تماماً وبغير شعور حتى نزردها خطأ إلى الغريزة ، مع أنها نتائج نجمت عن مران وتجربة طويلة - شأنها في هذا شأن اللغة (١) .

كان الضمير عند بطلر قوة عقلية دراية ، ولكن تصويره لجانب التعقل فيها يبدو غامضاً مضللاً ، فلا يسهل التمييز بين أوامر الضمير المتعقل ونداء الرغبة التي لا تستفتي العقل ولا تعمل بمقتضى منطقها ، بل قد تختلط أوامره بمواضعات العرف ومقتضيات المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان .

ولكن ما أخذ المذهب مع كثرتها وأهميتها لا تنفي الاعتراف بقيمته في مجال التفكير الخلقى . فقد أثار بطلر كثيراً من المسائل الرئيسية في الأخلاق ، وطالها في ضوء التجربة الإنسانية ، وحاول أن يرتفع بالإنسان عن بهيميته وأن يضعه تحت عرش الله ، وتصوره للضمير مبدأ عقلياً ذا سلطة مطلقة يهد لفهم العقل العملي عند كائط ، وإلحاحه في تأكيد العلاقة بين الأخلاق والحياة الاجتماعية كان أسبق من انجاء أصحاب المنفعة العامة لتوكيد القول بمصلحة المجموع ، ومنهجه في البحث وإن كان ينحدر إلى أرسطو قديماً فإنه يرقى إلى تصور المثالية المحدثة لوظيفة الأخلاق ، فالكمال يقتضى العيش وفاقاً للطبيعة - كما قال الرواقية من قبل - وتفسيره هذه القاعدة قد يذكرنا بمذهب الكمال الذي يقول إن غاية الإنسان القصوى هي أن يحقق ذاته الحقيقية داخل المجتمع ، حقيقة إن تقدير تأثيره المباشر في تطور التفكير الخلقى الحديث أمر عسير المزال ، ولكن مذهبه كان من الشمول والسعة بحيث ارتبط بالكثير من المذاهب التي أعقبته (٢) .

وتصوره للأخلاق باعتبارها العلم الذي يرشد الناس في حياتهم ويعلمهم مبدأ

(1) Ibid p. 85.

(٢) مقدمة Mathews نكتاب Three Sermons on Human Nature

الواجب ومبررات أدائه، اجتذب إليه الكثيرين، وكان باليه + 1805 W. Palay
من شاركوه هذا الرأي (١)، وبتأثير فلسفته وشيوعها بين المستنيرين أدخلت
كامبردج تدريس بطر في برامجها، ومنذ عام 1837 وبتأثير ويويل Whewell
ودهير، Julius Haro احتلت مواعظ بطر مكاناً مرموقاً في امتحانات
الآخلاق (٢).

الضمير في مذاهب المحدثين والمعاصرين :

تطورت فكرة الضمير في مذاهب المحدثين والمعاصرين، وحسبنا أن نجمل
الآن أظهر اتجاهاتهم :

لم يفسر بطر طبيعة الضمير الذي كفل له السيادة المطلقة على سلوك الإنسان
فمعرض لتفسيرها خلفاؤه من الحدسيين الذين اعتبروه قوة فطرية لا تقبل تفسيراً،
وكان في مقدمة هؤلاء كانات كما سنعرف في الفصل التالي، ورأى العقليون إمكان
تفسيرها عقلياً وفهم أوامرهم بالنظر والتفكير، ومن هنا نشأ قانون العقل الذي قال
به الرواقية قديماً.

وتصدى أتباع التجريبية الحديثة في كل صورها لرفض الضمير الحدسي وتنفيذ
مقوماته، وحاولوا تفسيره في ضوء التجربة، وكان في مقدمة هؤلاء أتباع مذهب
المنفعة العامة ودعاة مذهب التطور وأنصار المذهب الوضعي وأصحاب التحليل
النفسى والتفسير الأنثروبولوجي جميعاً، فلنقف قليلاً للإبانه عن هذه الاتجاهات إجمالاً :

أما أصحاب المذهب التجريبي فقد رفضوا القول برده إلى الفطرة وأرجعوه إلى
التجربة، إذ نشأ خلاف بين دعاة مذهب المعاني الفطرية وأتباع المذهب التجريبي
بصدد المعرفة، وتجاوز الخلاف مجال المعرفة إلى مجال الآخلاق، وتمثل في تفسير

(١) لنظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة ص ١٩٩ - ٢٠٣

(2) Collins, op cit , p. 88-9.

الضمير وأحكامه ، فذهب الفريق الأول (١) إلى القول بأنه قوة فطرية كامنة في طبيعة البشر ، تدرك الخير والشر حدسياً من غير خبرة سابقة على النحو الذي عرفناه ، ويقولون إن ما تتضمنه قوانين الأخلاق من قوة موجبة للعمل ، وما تنصف به الأحكام الخلقية من عمومية وصدق مطلق يشهدان بأنها ترتد إلى فطرة البشر وورائتهم ، أو أنها نتيجة ضرورية تلزم عن نمو العقل العملي على أقل تقدير ، ومن أجل هذا سار مذهب للفطرة في الأخلاقجنباً إلى جنب مع المذهب العقل — rationalism في المعرفة (٢) .

أما أصحاب المذهب التجريبي (٣) فقد رفضوا رأى الحدسيين في اعتبار للقوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها أمام العقل ، واستخفوا بالقيم الروحية العليا التي حرصت فلسفة الأخلاق التقليدية على الإعلاء من شأنها ، وسخروا الأخلاق لخدمة القيم والخبرات المادية من منافع ولذات وشهوة وطعام ومال ونحو ذلك ، وتمثلت التجريبية الأخلاقية عند مذاهب في مقدمتها مذاهب اللذة والمنفعة ، إذ اتفق اتباعها على التوحيد بين للضمير والاستبصار (٤) وأرادوا بالاستبصار . التقدير العقلي لنتائج الفعل وآثاره (٥) ، ومن ثم قالوا إن الفعل الخير هو ما حقق

(١) يسمى مذهبه nativism أو aprorism أو intuitionism (الحدس أو المعاني الفطرية) .

(٢) ويسمى في الأخلاق غالباً Intellectualism

(٣) Empiricism ويسمى أحياناً Sentimentalism

(4) Sen, The Elements of Moral Philosophy, p. 156

(٥) من أجل هذا اعتبرهم بعض مؤرخي الأخلاق من دعاة المذهب العقلي ، والأصح الذي يقول به الكثيرون هو اعتبارهم من التجريبيين استناداً إلى أن المذهب التجريبي وكذلك الحال في المذهب العقلي في الأخلاق — في أكثر حالاتهما — امتداد للمذهب التجريبي والعقل في المعرفة ، ويرد أولهما المعرفة الصحيحة — ومنها معرفة الخير والشر — إلى التجربة ، بينما يرجعها الثاني إلى العقل ، وإن كان العقليون الحدسيون يهتمون في الأخلاق بطريقة ادراك المبادئ المطلقة أما التجريبيون فيهتمون بتحديد غاية السلوك الخلقى .

أو توقع صاحبه منه أن يحقق منفعة أو يدفع ضرراً (ألماً) — إذ كانوا
يوجدون بين اللذة والمنفعة (والسعادة) بين الألم والضرر (والتماسة) واختلفوا
فيما إذا كان النفع أو الضرر يصيب صاحب الفعل وحده أو أكبر عدد من الناس،
وهكذا انتفى عندهم القول بفطرية الضمير وعمومية أحكامه .

من أجل هذا نلاحظ أن بنتام + ١٧٣٢ Bentham يرفض الاعتراف
بوجود مبدأ الضمير نهائياً، ويحرص على ربط الحرية بنتائج الأفعال — لاذة
كانت أو أليمة — ويعلق الأخلاقية بمجزئات الفعل بدنياً واجتماعياً وسياسياً ودينياً
على النحو الذي رأيناه في الفصل الذي عقدناه على مذهب المنفعة العامة، والمفروض
أن جون ستورت مل + ١٨٧٣ J.S. Mill قد أيد هذا الاتجاه وزاد الجزاءات
السالفة الذكر جزء خامساً هو الضمير . وهو الذي يتمثل في الشعور بالألم عند
عصيان الواجب ، وهو عنده يقوم على أفكار ومصور تتداعى معه وتقرن به ،
مرجماً إلى التعاطف الوجداني والحب والخوف خاصة مع الوجدان الديني في
مختلف صورته ، وذكريات الطفولة وسائر أحداث حياتنا الماضية ، بل يرجع
كذلك إلى تقدير الإنسان لنفسه ورغبته وميله إلى تقدير الآخرين ، بل لعله يرتد
أحياناً إلى المسكنة (humility) ! وهذا التعمد المسرف هو الذي يبديه في نظر
الناس مطبوعاً بطابع صوفي ، وتقوم قوته الملزمة في كتلة من الوجدانات يتحتم
كسرها حتى يتسنى للإنسان أن يعصى المقياس الذي يكون بمقتضاه الفعل خيراً أو
القول حقاً ، ويرى مل أن الضمير يمكن أن يعلم ويوجه إلى حيث يريد المربي ،
ويصرح بأن في الإنسان نزوعاً طبيعياً إلى ربط الضمير بمبدأ المنفعة — الذي كان
يدين به — ...

أما تليذه ألكسندر بين + ١٩٠٣ Bain فقد وحد بين القانون الخلقى
ونزوع الإنسان نحو تحقيق سعادته ، ورأى أن شعور الإنسان بهذا القانون قد بدأ
منذ طفولته في صورة أوامر ونواهي يتلقاها عن أبويه لتحديد ما يجب فعله وما

يجب اجتنابه، فإذا خاد عنها لقي عقابه، وبالتداعى العقلى اقترن العصيان بالآلم، بل ارتبط بالخوف، وربما أمسك عن اقتراف الشر اتقاءً لغضب والديه، فإذا شب الطفل ونضج تفكيره وأدرك منفعة الأوامر والنواهي السالفة الذكر، وتبين مغزاها وسلم بالغاية من ورائها نشأ في الموقف باعث جديد، فأخذ يتدبر أموره ويتأمل تصرفاته، وفي ضوء هذا «التبصر» يستجيب للأوامر والنواهي من تلقاء نفسه، ومن أجل هذا صرح «بين» بأن الضمير مركب ثلاثى يطوق أفعال الإنسان بالخوف مضاعفاً ثلاثاً (١).

وهكذا انتهى دعاة النفعية من التجريبيين إلى رفض القول بفطرية الضمير وعمومية أحكامه، وأرجعوه إلى التجربة مع خلاف في تحديد العوامل التى تساهم في تكوينه.

وفي ضوء هذا التيار التجريبي رد بعضهم نشأة الضمير إلى مصلحة الجماعة التى ينتمى إليها، فمذ كان الإنسان يعيش في قبيلة وهو يميل إلى كل فعل يحقق صالح قبيلته، وينفر من كل فعل يلحق بها ضرراً، وتطور الأمر حتى أصبح الإنسان ينفر حتى من نفسه إذا أتى فعلاً أضر بالجماعة التى ينتمى إليها وشعر بالندم على سوء ما اقترف، فإذا قدر له أن يحقق الخير لها اطمأن وارتاح، وسمى حكم الإنسان على سلوكه بالضمير (٢)، والضمير مرتبط بأداب المجتمع الذى يعيش فيه الإنسان، يقول كارلايل + ١٨٨١ إن الضمير يظهر عندما تنتهك حرمة الآداب العامة، فإذا لم نفتقر ذنباً لم يظهر فينا ضمير، والضمير يرتاح أو يضيق

(١) يذكرنا هذا برأى شوبنهاور الذى رد الضمير الى خمسة عوامل هي الخوف والخرافة والحكم المبتسر والكبر والعرف، وأنصبتها في تكوين الضمير متساوية في رايه.

(2) Mackenzie. op. cit., p. 146

وفاقا لمدى التزام الانسان لمبدأ تحدده في العادة الجماعة التي يعيش فيها ، من أجل هذا قيل إن الضمير وليد البيئة الاجتماعية (١) .

وفي مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر نشأت نظرية التطور ، واعتنقها الكثيرون من الفلاسفة وأخذ بعضهم في تطبيقها على مجال الاخلاق ، أكدت النظرية أن الجنس في تطور متصل ، وأن تغيرات تلحق به أثناء تطوره ، فما بدا من هذه التغيرات نافعا احتفظ به أفراد الجنس ، وسرعان ما تصبح استعدادات يرثها الافراد جيلا بعد جيل ، وكذلك الحال في القيم الاخلاقية ، فهي تخضع بدورها للتنازع على البقاء وبقاء الاصلح ، فالحياة الاخلاقية في تطور متصل تخضع فيه لتغيرات تقع مصادفة واتفاقا ، ولكن ما يبدو من هذه التغيرات نافعا يحتفظ به الناس ويورثه بعضهم لبعض ، وبهذا يصبح الضمير وليد التطور الآلي ، هذا اتجاه تجريبي جديد في تفسير الضمير .

ويكفي للإبانة عنه أن نشير إلى رأى هربرت سبنسر ، فقد حاول في معرض البحث عن أصل الضمير أن يوفق بين نظرية الحدسيين ونظرية الاستقرايين في الاخلاق ، فقال إن اللذة والألم هما وحدهما الخير والشر على الترتيب ، وأن وسائل تهذيب اللذة وبالتالي تنمية الحياة ، والتوافق أو التكيف مع البيئة (adjustment) يعرف بالتدريج عن طريق التغير variation والانتخاب الطبيعي ، فالسلوك الذي تثبت التجربة أنه يخدم رقى الجنس البشري يرسخ في دماغ الانسان وينتقل بالوراثة من جيل إلى جيل ، فيظهر في الاجيال التالية من الاطفال في صورة ميل غريزي نحوه ، ونفور فطري من السلوك الذي يتعارض معه في خدمة الجنس ، وعندئذ ينسى الناس السبب في إثارة هذا السلوك على ضده ، ويعتبرون الحكم حدسيا أوليا باعتباراه ثابتا غير متغير في الجنس ، وفطريا

(1) cf. Ibid, p. 285 ff

موروثا في الفرد ، ومعنى هذا أن سبنسر قد رأى عند تفسير المبادئ الفطرية — خلقية وعقلية — أنها نشأت بالتجربة بعد تطور طويل في حياة الجنس ، ولكنهما تبدو اليوم في نظر الفرد فطرية حديثة .

واعتبر ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ وصمويل الكسندر + ١٩٣٨ الحياة الخلقية عملية انتخاب طبيعي أو تنازع بقاء يبقى فيه الأصلح ، فالمثل العليا تتصارع وتتنازع فيبقى أصلحها تمثيا مع قانون الانتخاب الطبيعي Natural Selection هذا هو مجمل نظرة التطورين للضمير ، وسنزيدها بيانا في الفصل الذي نعتقد على مذهب التطور في الأخلاق .

أما أصحاب المذهب الوضعي فقد رفضوا رد الضمير إلى فطرة البشر ، وأنكروا عمومية أحكامه ، وأرجعوه إلى المجتمع الذي اعتبروه المصدر الوحيد للقيم ، والمثل العليا تنشأ في حياة الجماعة ولا يخترعها الفلاسفة ، فهي تمثل رغبات الافراد في إرضاء المجتمع الذي ينتمون إليه ، وبها يتفادون استهجان الرأي العام والعقوبات التي قد ينص عليها القانون أو يقررها الدين السائد ، والمجتمع هو المرجع الاسمي لكل سلطة خلقية ، والانسان لا يملك إلا الاستجابة لأوامره ومقتضياته ، وهكذا ينشأ الضمير في المجتمع ، كما ينشأ غيره من الظواهر الاجتماعية - وتصيح الواجبات مفروضة على الفرد وليست نابعة من ذاته ، وهو يطيع أوامرها ولو تعارضت مع أفكاره ومشاعره الخاصة ، ومن حاول قهر الضمير الجمعي أو الخروج على طاعته عرض نفسه لسخط المجتمع واستهجانه ، ومعنى هذا أن الضمير صدى للقواعد التي فرضها المجتمع الذي يعيش فيه ، وقد أثبتنا عن هذا بشيء من التفصيل في الفصل الذي عقدناه على الاتجاه العلمي في الاخلاق كما يبدو في الوضعية الفرنسية (١) .

(١) قارن Load, Philosophy, ch. v, p. 120—133

وقد كان أئمة الوضعية علماء اجتماع ، فأخذوا يحللون الأحكام الخلقية ابتغاء الكشف عن أسبابها ، وانتهت تحليلاتهم إلى القول بأن الضمير الخلقى تعبير عن وجدان يتمثل في استحسان فعل — فنسبته خيرا — واستهجان آخر — فتسميه شرا — ويبطل بهذا رأى الحدسيين الذين يردون الحكم الخلقى إلى الحدس أو العقل، بل يبطل رأى بعض التجريبيين — من أمثال النفعيين — الذين يرجعونه إلى الاستبصار ، أى تقدير نتائج الفعل وتدبر آثاره لمعرفة مدى مآثره من نفع أو تجلبه من ضرر ، بل لم يقصد علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بالوجدان مآقده أمثال شافيتسبرى حين تحدثوا عن محبة الإنسان الطبيعية للخير ونفوره الفطرى من الشر ، وإنما أرادوا القول بأن المجتمعات البشرية قد تبينت في تجربتها الطويلة أن بعض الأفعال يحقق لصاحبه منافع شخصية ، أو يثير في نفسه وجدانا سارا فيسمى هذا النوع من الأفعال خيرا ، وعلى عكس هذا كان الشر في نظر الناس ، ومع تطور الزمن تتولد في الفرد ماسماه علماء النفس بالدافع الفطرى أو الغريزة التى تمنع بصاحبها إلى استحسان أفعال ، واستهجان أخرى دون تفكير فيها أو تدبر لنتائجها ، ومن غير بحث في أسباب الوجدان الذى يحملهم على ذلك ، وانتهت هذه التحليلات إلى الانحدار بالضمير إلى أسباب لا أخلاقية ، فالمجتمعات البدائية عاشت تحت ضغط تقاليد صارمة ترهقها أوامر الكف والتحرير ، ضمانا لبقائها وكفالة لصيانة مصالحها، فمن ذلك أن هذه المجتمعات قد حرمت على أفرادها خيانة الوطن الذى يضمها . وأوجبت على نساءها الإخلاص لأزواجهن ، ومنعت القوى من أن يستبد بالضعيف أو يفتصب ملكه وبمرور الزمن ترث المجتمعات المتمدينة تقاليد المجتمعات البدائية ، ومن ثم تستهجن خيانة الوطن والاستبداد بالضعيف ونحوه ، وتستحسن إخلاص الزوجة لزوجها . . . إلى آخر ما يمكن أن يقال في هذا الصدد ، بذلك ينشأ شعور يظنه البعض فطريا في نفوس البشر ، يثير نفورهم عما يسمونه شرا ،

ورضاءهم عما يسمونه خيرا ، بهذا فسر الاثروبولوجيون والاجتماعيون
الضمير الاخلاقى .

وشاطرهم هذا التفسير الذاتى أو الطبيعى Subjective or naturalic .
علماء النفس ، إذ عرض دعاة التحليل النفسى لتحليل الضمير وتفسيره ، واتجهوا
إلى أحكامنا الخلقية وحاولوا ردها إلى أصولها عند الفرد ، فاتفقوا مع أقرانهم من
الاثروبولوجيين على رد السلوك الاخلاقى إلى أسباب نفسية ، فالفعل الذى أثبتت
التجربة أنه مفيد لصاحبه ، بمعنى أن يحقق له الهناءة أو الشهرة أو الثروة أو نحوها
— يكون خيرا ، وعلى عكسه الحال فيما نسميه شرا ، وبمرور الزمن ينشأ ماسمونه
بالغريزة التى تدفع صاحبها إلى استحسان فعل واستهجان آخر دون تفكير فى نتائج
كل منهما ، ولا يبحث فى الأصول التى صدر عنها ، وفى ضوء هذا فسروا الضمير ،
فالشعور بالإثم شأنه شأن الارتياح لفعل الخير ، مردها إلى آثار نشأت عن
أحداث وقعت فى الطفولة الباكورة ، ثم نسيته بمرور الزمان وهبطت إلى اللاشعور
عن طريق السكبت (اللاإرادى) repression ، كما ترجع إلى التعاليم الدينية
والاجتماعية والخلقية التى تلقاها منذ عهد الطفولة ، هذا هو مصدر تأنيب الضمير
والأصل فى الشعور بوخزاته ، والمعروف عند دارسى علم النفس أن الإنسان يحمل
مكنونات اللاشعور لأنها تنشأ عن السكبت وتخفى تفاديا للألم الناجم عن ذكرها ،
ولسكنها تتجلى فى أقوال نسميها خطأ بالأحكام الخلقية !

ويذكر فرويد + 1939 Freud مؤسس مدرسة التحليل النفسى إلى أن
الضمير هو الأنا المثالى الذى يمتص سلطة الأب ومن يشاركه تعاليم الطفل وتربيته،
فيتقمص روحهم ويتكيف بمواضع المجتمع وتعاليمه ، ويفرض رقابته على الذات
السفلى التى لا تعبأ بقوانين المنطق ولا تهتم بمبادئ الاخلاق ، والتى تتضمن استعداداتنا
الفطرية وميولنا العدوانية الانتقامية ورغباتنا الجنسية النابية ونحوها ، بهذا يصبح

الضمير وليد أوامر الكف والتجريم وسائر التعاليم التي تلقيناها منذ طفولتنا، ومن ثم يمثل سلطة الأب ومن شاركه في تربيتنا، تقمص شخصياتهم وأذاب آداب المجتمع وتقاليدهم، فارتد الضمير بهذا إلى أصول أكثرها لا أخلاقياً

بمثل هذا فسر الضمير أصحاب الانجماوات الذاتية من الطبيعيين الأخلاقيين .

تعقيب :

أغنانا عن الاطالة في التعقيب على مذهب بطر ما ذكرناه عن موقف التقاد من مذهبه ، وما قلناه عن مكان الضمير في مذاهب المحدثين والمعاصرين ، ومنه عرفنا كيف أخطأ بطر سيكولوجيا حين عالج ملكات النفس مستقلة بعضها عن بعض ، وكيف أنه لم يفتن إلى إمكان اختلاط أوامر الضمير بمطالب العرف الاجتماعي ومقتضيات آدابه العامة ، وكيف أنه لم يوفق في تحليل الاختلاف في أحكامه بعد أن افترضه عاما لا يخص شعباً دون شعب ولا يتصل بزمان دون زمان ، ورأينا كيف ضاق بفطريته وحدسية إدراكه وعمومية أحكامه النجريسيون والتطوريون والوضعيون والمحدثون من علماء النفس والاجتماع ... إلى غير هذا مما عرفناه من قبل .

وقد أحسن بطر حين رفض تصور الضمير حشداً من الغرائز والانفعالات والعواطف ، لأن الوجدانات تفتقر إلى الثبات والدوام ، وتتغير بتغير الظروف والأحوال ؛ ومن ثم لا تصلح مقياساً لحيرية الأفعال وشريتها ، ثم هي — فوق هذا — لا تقوى على التروى والتأمل الذي يقتضيه إصدار الحكم على سلوك الإنسان، قد تزود صاحبها بإحساس مباشر بقيمة الأفعال ولكنها لا تقوى على أن تتأمل وتبصر وتروى ، أما ضمير بطر فإنه قوة عقلية دراكنة ، ووخراته لا تقع إلا بعد اقتراف الشر مما يشهد بقدرته على التبصر ، ومن ثم قيل إنه قاض ديان يقوم بالبحث

والانهم والادانة... ونحوها مما لا يكون بغير تبصر، فهو العقل حين يتناول علاقة الأفراد بعضهم ببعض ويقيم أفعالنا الارادية؛ ولكن هذا لا ينفي القول بأن الضمير يتضمن وجدانا، إذ لا يكاد يصدر حكمه حتى يتناوبا شعور بحقيقة الفعل الذي كان موضوع الحكم، فإذا أدان فعلا أثناه كان خطيئة ومن ثم شعرنا بوخزاته وانتابنا الندم، وهذا بالإضافة الى أن كل حكم تلحق به مشاعر، حتى ليقال إن الحكم باللغة ما بلغت برأته من الهوى يقتزن بمشاعر ووجدانات⁽¹⁾... فإذا كان أتباع الحاسة الخلقية قد أخطأوا حين صوروها في صورة -سبية خلو من التبصر والتعقل، فإن بطار قد أخطأ حين جرد الضمير من الوجدانات والمشاعر.

القول بالتبصر السالف الذكر لا ينفي فطرية الضمير، فالثابت عند جمهرة المحدثين من علماء النفس أن الغريزة لا تنشأ عن التجارب الفردية، ولا تنجم نتيجة تعلم أو تدريب، وهى مع ذلك — فى الحيوانات العليا خاصة — لا تخلو من تبصر وذكاء. وإن لم يبدُ هذا منذ ولادة الطفل وإنما يظهر فى أوانه.

وإنكار فطرية الضمير يؤدى إلى جعل التربية والتشريع أساس الحياة الخلقية كلها، واعتبار الشعور الخلقى نتاجا مكتسبا يتطور ويتغير وفقا لظروف التى تكشفه، والله يقول مخاطبا نبيه: إنك لانهدى من أحبيبت.

ونزعة التجريبيين والوضعيين فى إنكار فطرية الضمير وشهادة الواقع باختلاف أحكامه قد أدت بهم إلى اعتباره نسبيا متغيرا، وقد نبه أصحاب الاتجاه الفطرى إلى أن الخلاف إنما يكون فى تطبيقات المبادئ السككية وليس فى المبادئ نفسها، فإن مفاهيم الخير والشر واحدة وإن اختلف مضمون هذه المفاهيم باختلاف الزمان والمكان.

ولعل هذا أن يقودنا الى نقد الموقف التجريبي الذى وحّد بين الضمير

(1) Cf. Johnston, An Introduction to Ethics, p. 111—12

والاستبصار ، فانه ينكر فظرية الضمير في أصله ، مع أن نواة الضمير تظهر قبل أن يتمكن الانسان من تقدير نتائج الأفعال وتحديد آثارها ، لأن الميل الى الخير والنفور من الشر متأصل في طبيعة الانسان ، يضاف الى هذا أن تفسير التجريبيين للضمير لا يقفنا على طبيعة السلطة الأخلاقية ولا يفسر الشعور بالحياء الذي يعقب اقتراف الاثم ، ثم هو يوحد بين الندم والاسف ، ومن ثم يصبح الشعور باقتراف الذنب أشبه ما يكون بشعورنا عندما نخطئ . في حل مسألة حساسية (١) .

أما تفسير « مل » للضمير فقد أخرجه على منطق المذهب الحمى الذى كان يدين به ، اذ فرق بين اللذات كيفا وهذا لا يتيسر بغير التسليم بأسس عقلية أو حدسية ، وأباح تضحية الفرد بسعادته من أجل المجموع ، ولا يستقيم هذا الا مع افتراض أوامر خلقية مطلقة ، لأن مثل هذه التضحية لا تنشأ عن مجرد الحاجة الى اشباع الحساسية . . (٢) ومعنى هذا أن تفسيره للضمير — فى بعض نواحيه على الأقل — قد أخرجه من زمرة التجريبيين .

أما تفسير « ألكسندر بين » A Bain للضمير فيذكرنا بموقف الأثروبولوجيين والوضعيين منه ، وهذا الضمير الذى يكون صدى لمطالب الجماعة ومقتضيات عرفها يخالف الضمير بمعناه التقليدى عند الأخلاقيين ، أولئك الذين يرون أن شرط قيام الأخلاقية أن يتوافر فى الفعل الإنسانى ركنان مجتمعان ، هما حرية الإرادة وتعقل الموقف وتدبره ، وهذان الركنان لا يتوافران فى الفعل الذى يصدر استجابة لأمر تمليه سلطة خارجية — كسلطة المجتمع الذى ينتمى إليه الفرد .

وشبهه بهذا من بعض الوجوه موقف التطوريين والسيكولوجيين والوضعيين وغيرهم ممن يفسرون الضمير بالارتداد إلى الماضى والبحث فيه عن عناصر تكوينه ،

(1) Sen op. cit. p. 156 — 57

(2) ibid. p. 159

إن الحياة الخلقية لا يمكن في تفسيرها أن نرجع إلى نشأتها وتتبع تطورها ، بل الأهم في تفسيرها أن تحدد الغاية التي يهدف الإنسان إلى تحقيقها ، وأن نعرف طبيعة السلطة التي توجه الإنسان إلى تحقيق هذه الغاية .

إن هؤلاء الطبيعيين يردون الحكم الخلقى إلى الذات التي تصدره ، وليس إلى الموضوع الذي يصدر عنه ، والذات عندهم تتأثر بالمشاعر التي تسكنها والآراء التي تدب بها ، والاسراف في هذه الذاتية قد ينتهى إلى امتناع الخطأ ، فيصبح الخير في نظر فرد ، شراً في نظر غيره ، وكلاهما على حق كما كان يقول السوفسطائية قديماً ، وإن كانت نسبية السوفسطائية الفردية قد خففت حدتها على يد المحدثين من الطبيعيين ، فأصبحت القيم نسبية بالقياس إلى منفعة المجموع وليس إلى منفعة الفرد .

وبمقارنة النظرة الذاتية بموقف الموضوعيين من الأخلاقيين يبدو ضعف الانحياز الذاتي في تفسير الضمير ، إن نشأة الحكم الخلقى والوقوف على ماضيه لا يفسر لنا أخلاقية الأفعال الإنسانية ، لأن أخلاقية الفعل تقوم في غايته وليس في بدايته التي تنوى في الماضي البعيد ، والأخلاق تتوخى التعبير عما ينبغي أن يكون ، ولا تقف عند وصف ما هو كائن .

وأكبر الظن أن الحدسيين وأصحاب المعاني الفطرية على حق حين قالوا إن في طبائع الأفعال — من ناحية — ما يوجب اعتبارها خيراً أو شراً ، وأن أخلاقية الفعل — من ناحية أخرى — ترتبط بالبواعث التي أدت إليه والغايات التي قصد إلى تحقيقها ، أكثر مما تقوم على مدى ما يحققه من منافع أو يجلبه من مضار .

إن الخير في ذاته يخالف آراء الناس في الخير^(١) ، واختلاف الناس على كروية

(1) Cf. Joad's Philosophy, P 1, W. D. Rose, The Right & Good ch. v. p. 75 ff,

الأرض لا معنى أن ليس للأرض شكل ١. فأراء الناس يمكن أن تتأثر بالاعتبارات الشخصية والاجتماعية والاقتصادية ونحوها، ولكن وراء هذه الاعتبارات الذاتية تقوم الحقيقة .

والقيم الأخلاقية شيء مختلف عن الأصول اللاأخلاقية التي نشأت عنها ، إن الشجرة لا تساوى البذر الذى كان نواتها ، والماء شيء مختلف تماماً عن الأكسيجين والإيدروجين اللذين تألف منهما ، إن الفرق بينهما فرق نوع وليس فرق درجة ، إن فيه مثلاً رطوبة لا توجد فى المنصرين اللذين كوناها ١

بل إن الأخلاقية تنشأ حين يضطرع الواجب مع الهوى ويصطدم العقل مع الشهوة ، ومن الضلال أن نتصورها مجرد مسابقة لرغبات الإنسان وشهواته .

ولعل فى مذاهب الموضوعيين للضمير ما يغنى عن الإطالة فى مناقشة الموقف الذاتى وتفنيده دعواه ، وقد عرضنا مذهبين من مذاهب الموضوعيين فى تفسير الضمير وسنعرض فى الفصل التالى أرفع نموذج للتفسير الموضوعى لمبدأ الواجب .

فلنعد إلى الحديث عن بطلر ، فقد أبعدنا عن صلب مذهب الاستطراد فى بيان الاتجاهات المختلفة فى تفسير الضمير :

كان بطلر حريصاً على أن يقرن السعادة بالفضيلة ، ويؤكد ضرورة العمل ابتغاء رفاهية المجموع وسعادته ، ويجعل الأخلاقية فى نهاية الأمر استجابة لصوت الله ، وليس من الحكمة — فيما يبدو — استبعاد السعادة من غاية الأخلاقية ، وإن كان يبدو أن مذهب بطلر لا يحقق الغاية المرجوة ، ولعل القول بتحقيق الذات ، أدنى منه إلى الأخلاقية الصحيحة ، وسنعرض لهذا الاتجاه فيما بعد ، وحسبنا الآن أن نقول — مع مويرهد — ان الضمير السالف الذكر مجرد ملكة للحكم الخلقى ، مستقلة عن غيرها من ملكات النفس ، فهو جزء من طبيعتنا مستقل عن عناصر الوعى الإنسانى مجتمعة موحدة ، ومعنى هذا أن القانون الذى يصدر عنه لا يصدر عن الذات موحدة فى كل ، انه يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات ، اذ بطل اليوم

ما كان يقوله علم النفس القديم من أن العقل (الذات المدركة) مجموع ملكات النفس ، وأصبحنا ننظر الى الذات باعتبارها وحدة تقوم بوخائف مختلفة من شعور وتفكير وتصميم وتذكر ونحو ذلك ، ومعنى هذا أن من يطبع الضمير السالف الذكر يستجيب لقانون لا ينبع من باطن ذاته ، والقانون الذى يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات — وهو اتجاه التجريبيين — يهدم الاخلاقية لانه يربط خيرية الافعال بجزاءاتها^(١) . كما قلنا من قبل .

(1) J. Muirhead, Elements of Ethics, p. 83-4.

وانظر بقية اعتراضاته على الضمير .

مصادر الفصل :

الى جانب ما ذكر منها في هوامش الفصل وماورد منها في قائمة المصادر العامة
المشورة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على مايلي :

Bishop Butler, (1) Sermons on Human Nature

(2) Dissertation upon the Nature of Virtue

The Analogy of Religion, Natural and Reveald, : ضم الكتابين كتاب
to the constitution and course of nature

لعل أحسن نشرة لمؤلفات بظلر هي طبعة اكسفورد وهي في جزئين صدرا
عام ١٨٤٩ وأنفع طبعات كتاب Analogy طبعة Fuzgerald ١٨٦٠ وقد
زودت بتعليقات وشروح قيمة . أما عظاته Sermons فخير طبعاتها طبعة
R. Carmichael وهي كذلك مزودة بشروح وتعليقات قيمة .

Sir Joseph Napier, Lectures on Analogy

Sir J. Mackintosh, Essay on the Progress of Ethical Philosophy

J. F. D. Maurice, The Conscience : Lectures on Casuistry

J. R. I. Eaton, Butler and his Critics, 1877 (محاضرتان)

Austin Duncan . Jones, Butler,s Moral Philosophy, 1952

J. Dewey and Tufts, Ethics, ch. V-

Broad, Five Types of Ethical Theory.

H. Caderwood, Hand — book of Moral Philosophy, Part 1 esp
ch. IV.

V. Jaukélévitch, La Mauvaise Conscience, 1939

R. Le Senne, Traité de Moral Générale, 1949

الفصل الرابع

مبدأ الواجب في فلسفة كانط (١)

المثالية الكلاسيكية

محمل المثالية الأخلاقية - تمهيد في تفسير الضمير بين الطبيعيين والمثاليين - خصائص المبدأ الخلقى الأسمى عند المثاليين - بعض خصائص المثالية في فلسفة كانط - مصدر الالتزام الخلقى عنده - أهم أبحاثه الأخلاقية - خطوات مذهبه : الإرادة الخيرة - مبدأ الواجب - الأمر المطلق ودلالته - مادة الواجب وقواعدها - قواعد الأمر المطلق : قاعدة التعميم - قاعدة الغائية - قاعدة الحرية - موقفه من مذاهب الأخلاقيين - مسلمات العقل العملي (الحرية والخلود والله) - علاقة السعادة بالفضيلة في مذهبه - تعقيب (يتضمن تعديلات أدخلت أكثرها المثالية المحدثه) : (١) صوريته (٢) تزمته : (أ) استبعاد العواطف والميول - (ب) تحريم الاستثناء من القاعدة الأخلاقية - (ج) الفصل بين العقل والحساسية - (د) ادخال النزعة القومية في مذهبه الانساني - (٣) مأخذ أخرى - نقد التجريبيين والوضعيين

محمل المثالية الأخلاقية :

يراد بالمثالية الخلقية - في معناها الواسع - وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الانساني ، أو إقامة مبادئ عامة تستخدم أساساً للقواعد العملية التي يتطلبها سلوكنا الشخصي وتقتضيها سيرتنا العملية ، فإذا كان التجريبيون والوضعيون من

(١) Immanuel Kant 1724-1804 آثرنا أن نكتب اسمه في العربية بحرف الطاء ، وإن كان نطق الاسم في أصله لا يبرر ذلك ، وذلك حتى يتميز الاسم من أي لفظ عربي آخر يحمل مدلولاً مختلفاً (مثل كانت أو كنت) كما قلنا في هامش ص ٢٤ .

الطبيعيين الاخلاقيين يجعلون الاخلاق علما واقعياً أو وضعياً يدرس سلوك الإنسان مرتبطاً بزمانه ومكانه ، ولا يتجاوزون دراسة الواقع إلى البحث فيما ينبغي أن يكون ، ووضع مثل علما يسير بموجبها سلوك الإنسان ، فان الاخلاق في تصورهما التقليدي تتجاوز دراسة السلوك كما هو كائن مقيداً بظروفه وأحواله ، إلى تصوير ما ينبغي أن يكون عليه السلوك وفاقاً لمثل أعلى أو مبدأ أسمى تخضع له تصرفات الإنسان ويكون مسيراً للجانب الاسمي في طبيعته .

وإذا كان دعاة التجريبية والوضعية يدرسون القيم والمثل التي تدبر المجتمعات البشرية بما فعلاً ، فإن ذلك لا يبرر اعتبارهم مثاليين بالمعنى الاصطلاحي ، لأن المثالية بمعناها التقليدي لا تستقيم مع التفسير الآلي للحياة ، وتتطلب تحديد غاية قصوى يتجه إليها سلوك الإنسان ، وكثيراً ما يكون المثل الأعلى بهذا المعنى ثورة على المثل التي تدبر بها المجتمعات البشرية فعلاً ، ونزوعاً إلى تعديلها أو هدمها لبناء قيم جديدة أصح وأسلم (١) .

ويراد بالمثالية في معناها الضيق الانحاء الذي يجعل الاخلاقية غاية في ذاتها ، فيرفض القول بأنها تهدف إلى إسعاد الفرد — كما ذهب قدماء اليونان ومن أخذ برأيهم — أو منفعة المجموع كما قال أتباع المذهب النفعي ، أو تحقيق الكمال كما قال دعاة التطور وغيرهم من مفكري الاخلاق ، أو غير هذا من غايات تقوم خارج الاخلاقية ، فالاخلاقية تهدف إلى غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم كانت قيمتها مطلقة وليست نسبية وإلا استحال قيام مبدأ أسمى الاخلاقية وبهذا تصبح الإنسانية غاية قصوى للواجب بالذات .

(١) يلاحظ ما ذكرناه في مقدمة الطبعة الثانية من أن جميع فلاسفة الأخلاق — طبيعيين كانوا أو مثاليين — يعدون مثاليين بالمعنى الذي شرحناه في المقدمة .

وفي كلتا الحالتين تعتبر الأخلاق في نظر المثاليين علما معياريا وليس واقعياً
وضعياً ، فعالم الأخلاق يدرس ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان ولا يقف
عند وصف هذا السلوك وتقريره — كما يفعل عالم النفس وعالم الاجتماع كل
منهما في نطاق دراساته ومناهجه .

وإذا كانت المثالية بمعناها الواسع قد شاعت في مذاهب الحدسيين
والمعقلين ، وهو جمع من التجريديين والوضعيين على نحو ما عرفنا فيما أسلفنا من
فصول هذا الكتاب ، فإن المثالية قد بلغت ذروتها بمعناها الضيق في فلسفة كانط
الصورية ، وسنرى كيف أوجب على الإنسان أن يؤدي الواجب لذاته بباعث من
تقديره العقلي لمبدأ الواجب ، ومن غير اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج
وأثار ، ومن غير أن تتدخل عواطفه أو ميوله . . . إلى آخر ما سنراه في صورية
الأمر المطلق وتزمت صاحبه .

استبدل كانط بفكرة الخير مبدأ الواجب واستعاض عن الضمير بالعقل العملي ،
وكان مذهبه الأخلاقي امتداداً لفلسفته الإستمبرولوجية الميتافيزيقية التي تتصف
بالدقة والعمق ، ومن هنا جاء غموضه ، ووجب أن تترى قبل الخوض في تفاصيله
حتى نلقى على بحمله بعض الضوء ، وإذا كان الرياضيون على حق في أن أخصر
طريق يوصل بين نقطتين هو الخط المستقيم ، كان من الحق أن يقال إن الخط المستقيم
في الفلسفة — وفي السياسة — هو أطول طريق يوصل بين نقطتين ، وما أصح
ذلك حين يقال عن فلسفة كانط !

تنقيس الضميريين الطبيعيين والمثاليين :

قلنا إن الضمير — بمعنى من معانيه — شعور بالزام خلقى يحدد ما ينبغي
إتيانه أو تجنبه من الأفعال ، وليس الواجب — بمعناه الشائع — إلا العمل وفقاً
للقانون الخلقى الذي ينبغي أن يسير سلوكنا بمقتضاه ، أو هو الإلزام الذي يتمثل

في الخضوع لسلطة القانون ، ومن هنا قيل إنه شعور بعلاقة الإنسان بالقانون الأخلاقي ، وفي تفسير هذه العلاقة عرفت وجهتان من النظر ، وجهة نظر آلية mechanical وأخرى مثالية يؤيد أولاهما أتباع المذهب النفعي الطبيعيون، وينتصر للآخرى دعاة المذهب الحدسي ، ومرد الخلاف بين الفريقين إلى نظرة كل منهما إلى طبيعة القانون الأخلاقي ، اعتبره التجريبيون (النفعيون) أمراً مشروطاً Hypothetical imperative شرط صوابه استناده إلى وجود غاية في العقل مع تحديد الوسائل اللازمة لتحقيقها ، ومن ثم كانت قيمته خارجية extrinsic or instrumental تتوقف على تحقيق الغاية — وهي المنفعة أو اللذة — وأصبح القانون مجرد تعميم من خبرات اللذة والألم عن طريق الاستقراء ، وهذه الخبرات مرهونة بطروفيها ، متغيرة بتغير أحوالها ، بل جاهر بعض أتباع هذا الاتجاه من أمثال بنتام + ١٨٣٢ — بأن البحث في الواجبات ضلال ، لأن الأخلاقية عندهم مرهونة بنتائج الأفعال وأثارها ، فباحق منها نفعا فهو خير ، وما أفضى إلى ضرر فهو شر ، ولكن آتيان الخير تعوقه موانع ومتاعب ، ومن هنا ألح التجريبيون فيما سموه بالجزاءات مغرياً بالإقدام على فعل الخير ، أو تجنب الشر ، واستمدوا الشعور بالواجب من هذه الجوائز التي صنفتها بنتام — فيما عرفنا في فصل المنفعة العامة — إلى أربع ، وزادها مل جزاء باطنياً خامساً ، وبهذا أصبحت سلطة القانون قاهرة ملزمة توجب طاعته .

أما أصحاب المذهب الحدسي والعقلي (المثالي) الذين تبنوا وجهة النظر المثالية في تفسير علاقة الإنسان بالقانون الأخلاقي ، فقد اعتبروا هذا القانون أمراً مطلقاً categorical يطاع لذاته ولو فهم عن طاعته ضرر أو ألم ، فصواب القانون ملزم إطلاقاً دون شرط ولا قيد ، قيمته باطنية ذاتية intrinsic لا تتعلق بغاية يراد تحقيقها ، وسلطته تقوم في باطنه ، وهي تطالب الإنسان بطاعة القانون ولا تقهره ، تغريه وترك له حرية الطاعة أو العصيان ، وهو يستنبط من طبيعة العقل ، ولا يحمي .

عن طريق الاستقراء من حالات التجربة ، فإذا قال الطيبون أفعل الخير تحقق النفع أو تجنب الضرر — أى إذا فعلت الخير حققت النفع قال الحدسيون العقليون (المثاليون) أد الواجب لذاته ، بصرف النظر عما يترتب عن تأديته من منافع أو مضار وهذا هو بجمل الخلاف بين الأمر المشروط والأمر المطلق ، أو بين موقف التجريبيين وموقف العقلين من تفسير الواجب (١) .

خصائص المبدأ الخلقى الأسمى عند المثاليين :

عما يزيد مبدأ كانط إيضاحاً أن نجعل أهم الخصائص التي تميز المبدأ الأخلاقي الأعلى في نظر أتباع المثالية الكلاسيكية — برغم أن المثالية الحديثة قد تناولتها بالتمديد كما سنعرف في الفصل التالي : —

تميز المبادئ العليا — كمبدأ الواجب — بأنها تبدو في نظر المثاليين :
(١) عامة وليست جزئية (٢) ضرورية وليست عرضية (٣) واضحة بذاتها لا تقبل برهاناً (٤) لا تقبل شكاً ولا جدلاً ولا تخضع لتناقضاً (٢) — هذه هي خصائص المبادئ الأولى في مجال الفكر وفي مجال الأخلاق .

أما عموميتها فردها إلى أن هذه المبادئ تتخطى الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف ظروف صاحبها وأحواله ، والعمومية Universality صفة كل حقيقة يلتقي عندها كل كائن ناطق ، وبذلك يستبعد من الدراسات الأخلاقية سلوك القاصر والمعتوه ومن فقد وعيه أو إرادته بتأثير السكر الشديد أو التنويم المغناطيسي أو غيره ؛ يقول كانط وأتباعه إن مبادئ الأخلاق صادقة صدقاً عاماً مطلقاً ، يستوى عندها الناس جميعاً بصرف النظر عن طبقاتهم ودياناتهم وثقافتهم .

(1) Cf. Sen, op. cit, p. 167—70 & 135—6

(2) Universal not particular; necessary, not adventitious; self-evidencing, not demonstrable; unquestionable (indubitable & indisputable) , incapable of contradiction .

أما إنها ضرورية فذلك لأن تمقل الأشياء وفهمها لا يستقيم بدونها ، وبها يسهل فهم الحقائق العرضية ومعرفة العلاقات القائمة بينها ، وهي قبلية لا تجيء اكتساباً *a-priori* .

أما إنها واضحة بذاتها فذلك لأنها تحمل في باطنها الشاهد على صدقها ، بحيث إن مجرد فهمها يقتضى التسليم بصوابها .

ثم هي لا تقبل شكاً ولا جدلاً ولا تحتل تناقضاً ، ويقتضى هذا أمرين :
(أ) يستحيل أن نسلم بصحة نقيضها (ب) ويستحيل أن نطبق نقيضها كقاعدة عامة لسلوك الكائن العاقل ، ومن ثم لا يصلح نقيضها أن يكون مجالاً لتفكير ولا موضوعاً لعمل .

أما الصفات التي تضاد الخصائص الأربع السالفة الذكر فإنها تضاف إلى الحقائق التي لا تستمد من طبيعة العقل ولكنها تعرف عن طريق الملاحظة التجريبية أو الاستدلال المنطقي (وهو استنتاج قضية من أخرى ومن ثم لا يكون إدراكاً مباشراً) تلك هي الحقائق التجريبية ، وهي نسبية وليست مطلقة . . .

فلنطبق إحدى الخصائص السالفة الذكر على بعض مبادئ الأخلاقية القصوى ، وليكن : الأمانة مبدأ خلقى أسمى ، فالحدسيون يصفونه بأنه مبدأ واضح بذاته ، فهل يمكن أن تكون الخيانة مبدأ أخلاقياً ؟ لو صح هذا لكان معناه أن من حق كل إنسان أن يغتصب ما يعتبر ملكاً لغيره ، وإذا نحن سألنا أنفسنا على عكس هذا : ما الذى يجعل للمالك الحق فيما يملك ؟ كان هذا سؤالاً سخيفاً لا جواب عليه ، ثم إننا لا نجد مبرراً للقول بأن رغبة المقتصب واحتياله وخداعه كفيلاً بأن تبطل حق المالك فيما يملك .

وإذا قلت إن الجسد مبدأ أخلاقى أسمى ، واضح بذاته ، فاذا ادعى إنسان

بأن واجبه يقتضيه أن يكون كسولا ، أو زعم — على أقل تقدير — أن من حقه أن يكون كسولا متى شاء ، كان لنا أن نسأل : من أين جاء هذا الحق ؟ هذا الحق لا يمكن أن توفره له طبيعة فواء ، ولا من ناحية العناية التي هيئت قواه لتحقيقها ، ولا يمكن تبرير موقفه بأن تحليته عن توجيه سلوكه توجيهها معقولا أمر يقتضيه العقل ، أو بأن تنظيم سلوكه موكلول إلى ميوله ورغباته وأهوائه ، ومن ثم استحالة التسليم بنقيض مبدأ الجود ، وتعذر تطبيق هذا النقيض قاعدة لسلوك الإنسان العاقل .

وإذا قلت إن العدالة مبدأ أخلاقي ، وجدت بالبداية أن أحدا لا يستطيع أن يدعى أن من حقه أن يكون ظالما ، ولا أن يسلم بأن العدالة تبيح لغيره أن يوقع به ظلما وهم جرا ، فنقيض المبدأ الخلقى مستحيل ، وكذلك يستحيل بداهة أن يطبق هذا النقيض قاعدة لسلوك عاقل .

وأول نتيجة يمكن استخلاصها من هذا كله امتناع الاستثناء من القوانين الأخلاقي مهما كانت مبررات هذا الاستثناء ، وإن كان الخروج على القوانين الخلقى عمليا في حياتنا الدنيا مألولا لنا ، فما الذي يبرر ذلك ؟ بالبحث في المبررات التي يستند إليها كل من يستثنى نفسه — أو غيره — في بعض الحالات من القانون الأخلاقي ، ندين أن هذه المبررات بعيدة عن الأخلاق في كل الحالات ، فالذي يعصى القانون الخلقى لا ينكر في العادة سلطته ، فيزعم أن الخيانة مبدأ أخلاقي أو أن الكسل من مقتضيات الحياة العملية أو أن العدل ليس ضروريا في الحياة الخلقية ، ولكن التبرير يتخذ في العادة صورة الاعتذار عن فعل ما يجرمه القانون ، بالإهمال الذي يقع مضادة واتفاقاً ، أو بمراعاة ظروف قاهرة اقتضت هذا العصيان ، أو نحو هذا مما لا يحس طبيعة القانون ، وبهذا تخضع رغبات

الإنسان وأهواؤه لسلطان العقل^(١) ... بهذا فسر الحدسيون المثاليون المتمزتون القانون الأخلاقي ، وسيزداد هذا وضوحاً فيما يلي من حديث .

ولعلنا لاحظنا ما أسلفنا أن هؤلاء الحدسيين المثاليين قد استعاروا خصائص الأولى أو البديهى a-priori-axiomatic من الرياضيين ، وحاولوا تطبيقها في مجال الأخلاق ، فإن عالم الرياضة هو الذى يستعين بالاوليات أو البديهيات axioms في التوصل إلى وضع قوانينه ، ومن أظهر خصائصها أن العقل يصدق بها بمجرد تصوره لها ، دون أن يتوقف تصديقه لها على سبب خارج عن طبيعته ، وهى واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ، ومن ثم لا تحتاج إلى برهان أو تفكير عقلى ، ويكون نقيضها بطبيعة الحال مستحيلاً أى كاذباً — إلى آخر ما سترى صداه في مذاهب الحدسيين المثاليين من الأخلاقيين .

وواضح من كل ما أسلفناه أن القانون الأخلاقي في نظر الطبيعيين التجريبيين على اختلاف مذاهبهم يتصف بأضداد الخصائص السالفة الذكر ، ومن هنا كان طبيعياً أن ينشأ نزاع بين الحدسيين (المثاليين) والتجريبيين (الطبيعيين) من الأخلاقيين .

✧ بعض خصائص المثالية في فلسفة كانط :

وقد كان كانط في مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية ، أنكر ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال ، من لذات وآلام أو منافع ومضار ، وجعل قيمة الأفعال قائمة في باطنها وليس في الغايات التى تقوم خارجها ، ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية

(١) انظر Calderwood, A Hand-book of Moral philosophy ch. III, P. 53 ff. وقد اعتمد على : ديكرت في المقال والتأملات ، و « ريد » في كتابه عن القوى العقلية ، وكانط في « ميتافيزيقا الأخلاق » ، وكوزان في : الحق والخير والجمال ... الخ .

في الواجب لا في الخير (الذي يصيب صاحبه أو غيره من الناس) وقد توصل إلى فكرته بالقول بأن الحرية صفة الإرادة وحدها ، فلا شيء غير الإرادة يمكن أن يكون خيراً بالذات — وسنعود إلى توضيح هذا الرأي بعد قليل — والإرادة الحرة لا تحركها رغبات أو غايات ، ولا عواطف ولا شهوات ، لأن الأفعال التي تصدر عن هذه البواعث تكون قيمتها مشروطة مرهونة بتحقيق هذه الغايات وإشباع تلك الشهوات ، إذا اختفت هذه الميول انعدمت قيمة الأفعال ، ومن ثم أراد كائناً أن يححر السلوك الأخلاقي من قيود هذه الميول والاهواء حتى تكون قيمته باطنية مطلقة ، وبهذا تستبعد اللذة والمنفعة والسعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية ، فالباعث على فعل الواجب لا يقوم قط في الرغبة في تحقيق غاية ، إن الباعث يقوم في الإرادة نفسها ، ويجب أن يكون صورياً محضاً ، هو مجرد قانون ضروري لا يستغنى الواقع ولا يستمد من التجربة ، ومن ثم كان عاماً مطلقاً ، ويسر الإنسان أن يحمل قاعدة تصرفه قانوناً في كل زمان ومكان (١) — كما سنعرف بشيء من التفصيل بعد قليل .

هكذا ارتدت الأخلاقية إلى مبدأ الواجب الذي يتمثل في قولنا : ينبغي على أن أفعل كذا ، فكيف نوفق بين قيام هذا الإلزام وكفالة حرية الفرد واستقلاله؟ إن الأخلاقية لا تستقيم بغير إلزام موجب على عكس ما ذهب أتباع الحاسة الخلقية ومن ذهب مذهبهم ، إن في وسع من يرفض الحاسة الخلقية أن يقول لدعاتها : إني لا أجد في نفسي هذا الوجدان الذي تتحدثون عنه ، وبالتالي لا أشعر بالإلزام بوجوب عليّ أن أتوخى العداء أو ألزم الأمانة أو أتمسك بالفضيلة . . . ويقال مثل هذا — من باب أولى — للذين أرادوا إقامة أخلاق بغير إلزام — وفي مقدمتهم جوو كاشنرنا من قبل — ونظريات النفعيين لا تصمد بدورها للنقد ، فهي ترد الإلزام

(1) D. Orcy, Study of Ethies, p. 265—8

إلى الجزاءات وتحتل المنافع الشخصية عند أصحابها مركز الصدارة (١) حق الذين
سخرُوا الأخلاق لتحقيق المصلحة العامة، اشترطوا أن تتضمن هذه المصلحة منفعة
 الفرد (١) من أجل هذا اتجه كانظ إلى التماس الحياة الكاملة في العقل ، وفي العقل
 وجد مفتاح التوفيق بين سلطة الأزام وحرية الفرد ، لأن الإنسان حين يطيع قانون
 العقل يستجيب لسلطة باطنية يرضى بنفسه على نفسه ، ومن ثم لا يفقد بطاعته
 حريته ، إن هذا يذكرنا بمكان للعقل في مذهب الرواقية قديماً ، وبالحكومة
 الصالحة في مذهب دروسو حديثاً ، يقيمها المواطنون بإرادتهم ويخضعون لسلطانها
 بمحض حريتهم ، ومن ثم لا يفقدون بالخضوع لها شيئاً من حريتهم (١) وأكّد كانظ
 هذا المعنى حين اعتبر الإنسان غاية في ذاته ، وليس أداة لغيره من الناس (١) —
 كما سنعرف بشيء من التفصيل بعد .

إن السلطة التي تهبات للقانون الأخلاقي مرجعها إلى العقل ، والإنسان باعتباره
 عقلاً درّاساً كما يسن القانون للإنسان باعتباره موضوعاً للترغبة ، أي أن الإنسان في
 ملكة الأخلاق ملك ومواطن في نفس الوقت ، وقولنا إن الإنسان قانون نفسه
 يتضمن القول باستقلال إرادته ، وهذا هو المبدأ الوحيد لكل قوانين الأخلاق ، ولجميع
 الواجبات التي تسيرها ، والقانون الأخلاقي لا يعبر إلا عن استقلال العقل العملي المحض ،
 وبهذا المعنى أصبح القانون أمراً مطلقاً ، وإنا لنجد في نظرية استقلال الإرادة على
 هذا النحو ، الحل الصحيح لمشكلة الإلزام الخلقى ، فالإنسان قانون نفسه لأنه غاية
 في نفسه ، واستقلال الإرادة بالمعنى السالف الذكر يعنى حرية الإنسان فيما يقول
 كانظ نفسه ، فالإنسان كائن حر لأنه يشرع لنفسه ويقيد سلوكه بنفسه ومن ثم كان

(1) J Dewey & Tufts, Ethics, p. 165—6

فالحرية هنا لا تعني القدرة على أن يأني صاحبها فعلا ما ، وإنما تعني أن الانسان
 قادر على ضبط دوافعه وتنظيم رغباته والتحكم في سلوكه وفاقا لمبدأ الواجب ، بمعنى
 أن يكون في مقدوره أن يأني فعلا أو يتوقف عن إتيانه ، وبهذا يخرج نفسه من
 عالم العلية التي تتحكم في الطبيعة ، ويجعل نفسه غاية في ذاتها ليقوم بأفعاله بمحض
 إرادته الحرة .

إن الإنسان مقيد بطاعة القانون ، لا كعبد تسقّد به سلطة خارجية ، بل كرجل
 حر يقيد سلوكه بنفسه لإحتراما لإنسانيته ، ومن ثم كان شعوره بالالزام ، ويترتب
 على حرية التصرف مقرونة بالتعقل قيام التبعة الخلقية moral responsibility .
 إن التبعة لا تستقيم بغير الحرية ، بل قيل إن الشعور بالتبعة يسكني مبرا للتسليم
 بحرية الإرادة ، والانسان يشعر بأنه مسؤول عن أفعاله طالما كان في وسعه أن يردّها
 إلى ذاته (العاقلة) وتتبنى مسؤوليته متى كان مسوقا إلى أفعاله بسلطة خارجية ،
 أو حتى متى كان مرجع سلوكه إلى ذاته اللاعاقلة ، أي متى تصرف مسوقا بميله
 الفطرية وعواطفه المكتسبة ، ومن أجل هذا جاء تأنيب الضمير عند اقتراف
 معصية ، وكانت التوبة كثيرا ما تقترن بمحاسبة النفس ، ومرد هذا إلى شعور المرء

(1) D'Arcy, op. cit., p. 138—9.

استخدم كانط هذا التعبير « الجبر الذاتي » بمعنى أن الانسان مجبر أي
 ملزم بطاعة عقله ، لكن الاصطلاح أصلا يستخدمه التجريبيون بمعنى آخر ، هو
 أن الانسان مجبر بذاته أي بشخصيته بكل مقوماتها (من عوامل خارجية -
 كالجو والطعام والتربية في بيئته أو مدرسته ... وعوامل باطنية - كالعوامل
 المكتسبة والميول الفطرية الموروثة ... - شخصيته تحدد سلوكه وترسم
 مستقبله ، فالتجريبيون يصفون ما يرونه واقعا بالفعل ، وكانط يعبر عما
 ينبغي أن يكون - وهو أن يلزم الانسان نفسه بطاعة عقله .

بأنه قبيل اقتراف المعصية كان يستطيع أن يختار بمحض حريته اجتناب ارتكابها، ومن هنا يحى الندم^(١) (remorse) .

بهذا رفض كانط رد الواجب أو الالزام الخلقى إلى سلطات خارجية ، فأنكر رأى النجريين حين قالوا : إن عنصر القهر أو الضرورة — وهو ماهية الالزام — نشأ عن ضغط خارجي ، لأن الانسان عرف واجبه في ظل نظم سياسية ودينية وسلطات اجتماعية اتفقت على تهديده بالمعقوبة إن عصى مواضعاتها ؛ بل رفض كانط رأى رجال اللاهوت الذين يرجعون أداء الواجب إلى تعاليم الدين ، فإن أوامر الله ونواهيه لا تبرر قيام الالزام الخلقى ، لأن من حق المحايدين أن يستفسر عن السبب الذي جعل الله تعالى يأمر به أو ينهى عنه ، وجواب السؤال أن الله يأمر بالفعل لأنه بطبيعته خير وينهى عنه لأنه بطبيعته شر^(٢) ، وبذلك يكون الخاضع لسلطة الدين مرجعه إلى قانون أخلاقي ، ومعنى هذا أن الاخلاق تصدر عن العقل ولا تنشأ عن الدين ، بل إن الدين نفسه يقوم على الاخلاق .

إن كانط يميز بين استقلال الارادة وخضوعها لسلطات أخرى ، فاستقلالها مكفول حين تكون قانون نفسها ، وعندئذ لاتصدر أفعال الانسان إلا عن تقديره العقلي لمبدأ الواجب ، ولا يسكني كانط برفض إملاءات السلطات الخارجية في كل صورها باعناً على أفعال الانسان ، بل يصرح بأن سلوك الانسان إذا صدر عما يجيش به نفسه من رغبات وميول وأهواء ووجدانات ، افتقدت إرادته استقلالها ، ووجب أن يستبعد سلوكه من نطاق الاخلاق ، بل حتى العواطف النبيلة لاتصلح باعناً على أداء الواجب ، فالممرضة التي تخلص في رعاية مريضها عن رحمة ومحبة

(1) Ibid, p. 145-6

(١) انظر في تفسير ذلك التعقيب على مذهب أفلاطونيي كمبردج في الفصل الأول من الباب السادس في هذا الكتاب .

لا تصرف بمقتضى القانون الاخلاقى ، لأن هذا القانون عند كانط يقتضى الايصـ
السلوك إلا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب .

وفكرة الخير عند كانط تلحق القانون الاخلاقى ولا تسبقه ، بمعنى أن خيرية
الأفعال لا تعرف إلا بالقياس إلى قانون أخلاقى ، وإذا كان النفعيون يجعلون الرغبة
فى تحقيق المنافع أو تمادى المضار قاعدة لسلوك الإنسان ، فإن كانط يحرص على
إحلال القانون الخلقى مكان هذه الرغبة ، كانوا يرون أننا حين ننظر إلى الخير من
زاوية الرغبة نراه وقد تمثل لنا فى صورة لذة فردية أو منفعة شخصية ، فن تصرف
وفقاً لرغباته — حتى ولو كانت مشاعر نحو الآخرين — كان ينشد خيره أو يلتمس
لذته ، والمبدأ الذى يهيمن على جميع الرغبات عندهم هو حب الذات الذى نشأ عن
غريزة المحافظة على البقاء ، وهى التى تهيم على دوافع الإنسان وشهواته ، أما كانط
فقد استبعد الرغبات فى كل صورها باعاً على أداء الواجب ، وقضى بأن يسير السلوك
الخير بموجب القانون الاخلاقى دون نظر إلى ما يمتثل أن يترتب على هذا السلوك
من نتائج وآثار ، وهذا القانون يوجب أن تصدر الأفعال عن احترام لمبدأ
الواجب ، وبهذا يأمن الإنسان غائلة الخداع والنصب لمصلحه ، ويتحرر من دوافع
الاثرة ونوازع الحساسية ، لأنه حين يسقط نتائج سلوكه من حسابه لا يهتم إلا بمبدأ
الواجب فى ذاته ، يستطيع عندئذ أن يجعل قاعدة سلوكه قانوناً عاماً للناس فى كل
زمان ومكان ، وبذلك يتحرر من نزواته وأهوائه ، وينشد البشرية كلها باعتبارها
كانتاً ناطقاً (١) .

✱ مصدر الالتزام الخلقى فى مذهبه :

لعلنا نزيد ما قلناه إيضاحاً ، حين نقف — فى هذا التمهيد — قليلاً لنقول كلمة

(1) Cf. Dewey & Tufts, op. cit., p. 238 — 42 & Urban, Fundamental of Ethics, p. 156—9

عن مصدر الإلزام الخلقى في مذهبه ، فقد رأينا عند الحديث على مكان الضمير في مذاهب المحدثين (١) موقف التجريبيين على اختلاف صورهم من نشأة هذا الإلزام، وعرفنا شيئاً عن أصوله اللاأخلاقية عند الأنثروبوجين ومن لايمهم ، ونريد الآن أن نعرف مكان الإلزام من فلسفة كانط .

والحديث عن مصدر الإلزام في فلسفته يقتضي أن نقف قليلاً عند فلسفته الميتافيزيقية ، لأن مذهبه الأخلاقى كان امتداداً لفلسفته الانطولوجية الميتافيزيقية، ومن أجل هذا نرى قبل الخوض في مذهبه وبيان خطواته ومراحله ، أن نشير إلى بعض ما يعيننا الآن من فلسفته الميتافيزيقية في تصور الكون .

العالم عند كانط عالمان ، عالم الأشياء كما هي في ذاتها ، وعالم الأشياء كما تبدو لنا ، والعالم الثاني مختلف الضرورة عن العالم الأول ، لأن العقل وهو بصدد معرفته للأشياء يغير في حقيقتها أو يفرض عليها قالباً من السكيفيات والعلاقات التي لاتتعلق بالأشياء في ذاتها ، كالرجل الذي ولد وعلى عيذه منظار أزرق اللون ، يرى كل شيء مزرق اللون وإن لم تكن الزرقة قائمة في الأشياء التي يراها ، وإنما هي كيفية أو صفة فرضها على الأشياء بمنظاره الذي يصيغ لونه كل مرئياته ، فالعقل يضيف إلى الأشياء التي يتصدى لمعرفتها صفات الحكم والسكيف وكون الشيء علة أو معلولاً ، يشغل حيزاً من المسكان أو الزمان . . . هذا لا ندرك قط شيئاً على حقيقة ، وإنما ندركه كما يبدو لنا .

والإنسان يبدو داخل عالم أنشأه له عقله ، أو ساهم في إنشائه على أقل تقدير، وهو لا يعرف خارج هذا النطاق شيئاً لأنه كلما حاول التعرف إلى شيء. فرضض عليه مقولات عقله ، على هذا النحو يدرك الإنسان الأشياء والأفكار والحقائق ،

(٢) انظر في الفصل الثالث من الباب السادس من هذا الكتاب .

ورى كانط أن التجربة الخلقية نوع من المعرفة ، ولكنها معرفة يقينية لا يرتقى إليها الشك ، إنها تنشد العلم بما ينبغي ، أن تأتيه من أفعال ، سواء أقدمنا على فعله أم أحجمنا عنه ، ومن أجل هذا كان الإنسان بهذه المعرفة اليقينية يتصل بعالم الأشياء كما هي في الحقيقة — أى عالم الأشياء في ذاتها — وهكذا كان اختلاف المعرفة الخلقية عن سائر أنواع المعرفة ، وإذن فلإنسان مظهران ، يتمثل أولهما في ذاته التجريبية التي تحوى خليطاً مشوشاً من الرغبات والأهواء ، وتربطه بعالم الأشياء كما تبدو ، ونفس صورية ترسندنتالية [transcendental] هي مصدر التجربة الخلقية وعن طريقها يشارك في عالم الأشياء كما هي في الواقع^(١) إن الإنسان في مظهره التجريبي الأول مقيد بطبيعة ما ورث في فطرته ، وبظروف ما كسب من بيئته ، ويخضع مع غيره من الظواهر لقوانين العملية التي تحكم العالم الفيزيقي ، تشهد بهذا العلوم الإنسانية — من حياة وأثروبولوجيا ونفس ووظائف أعضاء ... كلها تقرر أن الإنسان مجبر وليس مخيراً^(٢) . ولكن كانط يستدرك فيقول إن الإنسان مع هذا يتميز من الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات وبها يتعذر اعتباره ابن الطبيعة التي يخضع لقوانينها ونظمها خضوعاً كاملاً ، فهو إلى جانب ما فيه من دوافع ورغبات تحدد ما يأتيه فعلاً من تصرفات ، يتميز بالشعور بما ينبغي ، أن يفعله ، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يميز بين ما يرغب في فعله وما ينبغي عليه فعله ، ومعنى هذا أن النظر إلى العوامل التي تترد إلى استعداداته — سيكولوجية وفسيولوجية — وترجع إلى الجنس الذي انحدر

(1) Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics, p, 201 ff.

(٢) ولننوسع في بيان مذهب كانط يمكن الاطلاع على الفصل الرابع عشر من كتاب جود :

Guide to Philosophy, p 359 ff.

عنه، والطبقة التي ينتمي إليها، والبيئة التي عاش في جوها، والتربية التي أخذ بها...
يسلطنا النظر إلى هذه الجوانب في حياة الإنسان إلى فهم الطريقة التي يسلكها بطبيعته
ويتصرف فعلا بمقتضاها، ومع هذا كله نقول في كثير من الحالات إنه كان يستطيع
أن يتصرف على نحو آخر، أي أنه كان يستطيع أن يتصرف بمقتضى مبدأ، أو وفق
ما ينبغي، ولا يقال هذا إلا مع افتراض قدرته على أن يتصرف على غير النحو الذي
أتاه فعلا، من أجل هذا انفرد الإنسان بذلك دون غيره من كائنات، فلا يقال
إن الحجر ينبغي أن يتدحرج إلى أعلى، أو أن النمر ينبغي عليه ألا يمزق فريسته،
وذلك لأن الجماد والحيوانات لا تستطيع بطبيعتها أن تتصرف على غير النحو الذي
تصرف عليه فعلا، ولكن الإنسان وحده هو الذي يشعر بالزام يوجب عليه أن
يتصرف وفاقا لمبدأ، ويخالف بذلك ما كان مقررا عليه أن يفعله، فيتحرر بذلك
من قيود العملية التي يخضع لها كجزء من العالم الفيزيقي، وفي ظل هذه الحرية يأتي
واجبه فإن ما ينبغي على الإنسان فعله، يتضمن فيما يقول كانط — القدرة على
فعله *ought implies can*.

... إن الإلزام الخلقى يتضمن القدرة على طاعته، لأن الإنسان لا ينبغي عليه أن
يأتي فعلا إلا متى كان قادراً على إتيانه. وإلا كانته ينبغي، وهما وخداعا، وبهذا
يصبح الإنسان سيد نفسه ورب أفعاله.

والشعور بالإلزام الخلقى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعور بالحرية. حرية الذات
التي تريد، (الذات الترنسندنتالية) والإنسان بفضل القوانين الخلقى يكشف في
نفسه الشعور بالحرية، وهذا الشعور بالإلزام لا يرتد إلى أصول غير أخلاقية —
كما ظن الأنثروپولوجيون والسيكولوجيون من قبل، إنه يرتد إلى مبدأ يستلزمه
ومثل أعلى يستوحيه، إن الإنسان حين يأتي ما ينبغي فعله لا يستجيب لميوله الفطرية
ولا يستسلم لدوافعه النفسية، وإنما يتحرر من آثار الوراثة وقيود البيئة ومواضع

الظروف التي تحدّد نفسيته ، ويتجرد عن تأثيرات العالم الفيزيقي الذي يقيد جسمه ، ويعلو على رغباته ولا يسكّر لنتائج أفعاله . وبمعنى آخر يتخلص من الجانب الذي يربطه بالعالم كما يبدو ، ويتمى إلى عالم الحقائق في ذاتها ، وعندئذ يتصرف ككائن أخلاقي ، فيخضع سلوكه لمبدأ الواجب ، ويزاول أفعاله بإرادة حرة ، ولا يتقيد بغير نفسه التي تعتق مبدأ أخلاقاً ندين له بالولاء (١) .

وهكذا نرى مما أسلفنا أن مرد الإلزام الخلقي عند التجريبيين والوضعيين إلى أصول بدائية ظهرت في حياة الجماعة البشرية في ضوء خبرتهم ، فسلوك بعينه حقيق — لصاحبه أو لجماعته — نفعاً فكان خيراً ، وسلوك آخر أدى إلى ضرر — حاق بصاحبه أو بجماعته — فكان شراً ، وليست الخيرية أو الشرية من صنع العقل أو وضع الفلاسفة ، ومن أجل هذا اهتم الطبيعيون من التجريبيين والوضعيين عند تقويم فعل من الأفعال بما يترتب عليه من نتائج وآثار .

أما العقليون والحدسيون فقد ردوا خيرية الأفعال إلى سلطة تقوم في باطن الذات — هي العقل أو الضمير أو ما يدخل في معناه — ومن هنا ذهب كانط إلى أن الواجب شعور بالإلزام عقلي مع ادراك استحالة ضده ، هو أمر مطلق نطيمه وفاقاً لطبيعة العقل العملي الذي يميز الإنسان — باعتباره حيواناً ناطقاً — من سائر الكائنات . من أجل هذا اقتضت الأخلاقية أن يلوم الإنسان نفسه بمحض إرادته بسلوك يضحى فيه بمطالب جسمه ودوافعه طاعة لنداء العقل دون أكثر أث بوجدان أو عاطفة أو نحوها ، والا فتقد الفعل قيمته الأخلاقية .

حسبنا الآن ما أسلفنا ، فقد قصدنا به أن نلقى بعض الضوء على بعض الأسس التي أقام عليها كانط مذهبه في الواجب ، تخفيفاً للظلمات التي قد تكثفت فهم هذا المذهب ، ولعلنا نستطيع الآن أن نعرض هذا المذهب الشاخص ، فلنمهد لذلك بكلمة عن :

(1) Jood, Philosophy, ch. V. p. 143 ff.

أهم أبحاثه الأخلاقية :

عرض كانط مذهبه الأخلاقي في كتابين من كتبه الرئيسة هما : دعوته ميتافيزيقا الأخلاق ، الذي صدر عام ١٧٨٥ وكتاب : نقد العقل العملي ، الذي نشر بعده بثلاثة أعوام ، وفيهما رفض إقامة الأخلاقية على التجربة الحسية على نحو ما فعل هوزن وغيره من التجريبيين ، كما أنكر ردها إلى الحس الباطني الذي قال به أصحاب الحاسة الخلقية السالفة الذكر ، بل استبعد أرجاعها إلى العقل الذي قال به أصحاب مذهب السكال Perfectionism من أمثال كروشيوس Crosius ورولف ، ولف ، Wolff ممن جعلوا تنمية المواهب كلها غاية السلوك الأساسية ، فإنهم وإن ردوا الأخلاقية إلى العقل دون الحساسية قد أغرقونا فيض من الاحتمالات الغامضة المبهمة ، وردوا الأخلاقية إلى العقل المجرد من المادة ، فيه وحده نستطيع أن نقيم قانونا كلياً ضرورياً للأخلاق ، فنحدد مدلول الواجب أمراً مطلقاً . ومعنى الإرادة الحرة التي تتمثل في العمل بمقتضى الواجب .

وكتابه الأول يضم مقدمة وثلاثة فصول يتحدث فيها عن الإرادة الحرة ، ومبدأ الواجب ، ويعقب بنقد المذاهب التي سبقته أو عاصرتة ، ثم يعرض في الفصل الثالث للحديث عن الحرية والواجبات العامة ، ويعود إلى هذا الموضوع في كتابه الثاني مع الإبانة عن إفتقار الأخلاقية إلى الاعتقاد في مصادرات ثلاثة ، هي حرية الإرادة ، وخلود النفس ووجود الله .

وفي مقدمة كتابه الأول دعائم ميتافيزيقا الأخلاق يشير إلى أن مبادئ الأخلاق التي تأتي بمقتضاها ما ينبغي فصله تعرف معرفة قبلية سابقة على التجربة a-priori فإن التجربة تشهد بما يأتيه الناس بالفعل من تصرفات ، ولكنهم لا يستطيع أن ترقى إلى البرهنة على ما ينبغي أن يفعلوه ، بل إن الناس كثيراً ما يأتون من الأفعال ما ينبغي أن يتجنبوه ، فإذا كانت هناك مبادئ خلقية عامة تصور ما ينبغي أن يكون ، وجب أن يكون العلم بها أولياً قبلية لا يستند إلى تجربة

حسية ، وهذا الجانب من علم الاخلاق يتعلق بتكوين المبادئ الخلقية وتبويرها ،
ويتمثل في قولنا : ينبغي — واجب — خير — شر — حق — باطل ... وهذا
هو ما نسميه بميتافيزيقا الاخلاق ، أما للعلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإياه
يستند إلى التجربة ، وهذا هو الجانب التجريبي الكسبي في علم الاخلاق ، ويسميه
كانط بالانثروبولوجيا العملية ، ومن الواضح أن مرجع هذه النفرة إلى نظريته
الابستمولوجية ، فإن التجربة تفصح استخلاص الواجب من استقراء الامثلة
الجزئية ، أما كانط فينشد مبدأ أسمى للأخلاقية ، ومن ثم لا يستطيع استمداده
من التجربة ، والجانب الاول القلي في فلسفة الاخلاق هو وحده الذي يكشف
عن طبيعة الواجب ، والخلط بينه وبين الاعتبارات التجريبية — من مصلحة
ذاتية أو غيرها — يقضى إلى اضطراب الفهم واضمحلال الاخلاق ، ويحاول
كانط في كتابه « دعائم ميتافيزيقا الاخلاق » أن يضع أسس هذه الميتافيزيقا معترفاً
بأن استيفاء هذا الغرض يتطلب نقداً كاملاً للعقل العملي ، ومن ثم قصر مهمة
الكتاب على إقامة المبدأ الاسمي للأخلاقية ، مستبعداً كل المسائل التي يقتضيها
تطبيق هذا المبدأ ... بقي علينا بعد هذا التمهيد أن نعرض لمذهبه ونعرف مراحل
كما جاءت في كتاباته :

خطوات مذهبه

الارادة الخيرة :

يبدأ كانط الفصل الاول من كتابه^(١) بالحديث عن الإرادة الخيرة ، فهي
تتمثل في مذهبه مكاناً ملحوظاً ، إنها عنده العمل بمقتضى الواجب لذاته دون نظر

(١) ترجمه H. J. paton تحت عنوان The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals وترجمه Abbott تحت عنوان Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals وسنعمد عليه في عرض المذهب :

✕

إلى نتائجها ، وهو يقول عنها إنها الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره خيرا دون قيد ولا شرط ، فهي خير مطلق يتخطى الظروف والاحوال ، بل هي الشيء الوحيد الذي يعتبر خيرا في ذاته ، بصرف النظر عن علاقته بغيره من أشياء ، وإن لم تكن الخير الوحيد ، فثمة أشياء تعتبر خيرا في حالات دون حالات ، هي شر حين يساء استعمالها وتسخر لأغراض سيئة ، كواهب العقل من ذكاء وأصاله حكم ، ومواهب الحظ من مال وجاه ونحوه ؛ وخيرية الإرادة الصالحة ليست مستمدة من خيرية النتائج التي تنشأ عنها ، فإن الخيرية المشروطة المقيدة لانكون قط مصدر خيرية مطلقة ، بل إن الإرادة الصالحة تظل خيرة حتى إذا أخفقت في تحقيق أهدافها ، وإن كانت لها أهداف تنشد تحقيقها

✕

يفرق كانط بين الإرادة الخيرة الصالحة والإراد الشريرة السيئة ، أولاهما محبة تستهدف البناء والانسجام ، والثانية كراهية تستهدف الهدم والفوضى ؛ أولاهما ترى إلى ضبط الميول الفردية وتنظيم الدوافع الفاتية مستجيبة للقيم ، وثانيتهما تميل إلى فوضى الدوافع والميول والنزوات ، والأفعال التي تصدر عنها تفقد طابعها الأخلاقي وتقسم بطابع أناني ذاتي .

وتمثل الإرادة الخيرة في إرادة العمل وفاقا لمبدأ الواجب في ذاته ، لا انتظارا لمنفعة ولا انسياقا وراء ميل أو رغبة ، وفي هذا خالف كانط جميع التجريبيين ، ومع اتفاق الناس على اعتبار الإرادة الصالحة خيرة في كل الحالات ، دون نظر إلى نتائجها النافعة ، فإن علينا أن نناقش ذلك في ضوء فهمنا لوظيفة العقل ، فنفترض مقدما أن لكل عضو وظيفة قد هيء على أحسن الوجوه لتأديتها ، وكذلك الحال في الحياة العقلية ، فوظيفة العقل أن يهيمن على سلوك الإنسان ، كما أن وظيفة الغريزة أن تتحكم في سلوك الحيوان ، ولو كانت غاية الإنسان تحقيق السعادة لكانت الغريزة أقدر من العقل على تحقيق هذه الغاية ، وإذا افترضنا أن العقل — كغيره من الأعضاء — قد هيء بحيث يحسن تأدية وظيفته ، لما كانت وظيفته مجرد إجهاد

إرادة تكفل بتحقيق السعادة ، بل كان يهدف إلى إيجاد إرادة تكون خيرا في ذاتها دون اعتبار لنتائجها وآثارها ، والارادة الخيرة تتجلى في وضوح متى اضطرت مع رغباتنا ودوافعنا الطبيعية ، فقاومتها في ظل الواجب لذاته ، وإن لم يكن مؤدى هذا أن الخيرية من حيث هي كذلك تقوم في قهر النزعات الطبيعية ، فإن الارادة التي اكتملت خيريتها لا تجد أمامها ميولا تتصدى لقهرها ، ومن ثم لانقال فكرة الواجب (التي تتضمن التغلب على نزوات النفس ونزعاتها) على مثل هذه الارادة الكاملة (1) ، وهكذا تبدو الاخلاقية حين يضطرع الواجب مع الهوى ، ويتنازع العقل مع الشهوة .

وهذه الارادة تقوم خارج التابع العلى الذى يتمثل في عالم الاشياء كما تبدو ، فهي تستمد من طبيعة الإنسان باعتباره كائنا خلقيا يفتنى إلى عالم الحقائق كما هي في الواقع ، فإذا أطاع القانون الخلقى صدرت طاعته عن ذاته ، باعتباره كائنا ناطقا حقيقيا وليس فردا في عالم العلل والمعلولات ، وحاسة الإلزام الخلقى حقيقة تستمد سلطتها من العالم الحقيقي ؛ فنحن ننتمى إلى هذا العالم بمقتضى قدرتنا على إدراك حوافز الإلزام الخلقى وطاعة أوامره .

كما هو مكننا ميز كانه بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، فالعالم الذى نعرفه بحواسنا وعقولنا يستحيل أن يحوى قاعدة لمعرفة ما ينبغي أن يكون ، إن معرفتنا بهذا الذى د ينبغي أن يكون ، صادرة عن قوة فريدة هي الارادة الخيرة ، وبها نشعر بوجود إلزام يحملنا على التصرف وفقا لما يقتضيه واجبنا ، وهذا الإلزام لا يفرض علينا أن نطيعه على كره منا ، فإتينا أحرار في الاستجابة لاملات الارادة الخيرة أو رفض الخضوع لأوامرها (2) .

(1) Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals. p.61-5 and Paton's analysis, p. 17-18

(2) Joad, Guide to the philos. of morals 206-07.

مبدأ الواجب :

يصرح كانط بأن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً لأنها صدرت عن ميل مباشر ، أو دفعت إليها رغبة في تحقيق مصلحة شخصية ، بل تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب ، وهذه هي القضية الأولى في مبدأ الواجب 4 لا يكفي أن يكون الفعل الخلقى مطابقاً - في نتائجه - لمبدأ الواجب ، بل يتحتم أن يجرى طبقاً للواجب ، أي أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب ، فكم من أفعال تدفع إليها الرغبة في تحقيق منفعة شخصية ، ومع هذا تتفق في نتائجها مع مقتضيات الواجب فلا تكون من أجل هذا متمشية مع مبدأ الأخلاقية الاسمي ، وقد يميل الناس إلى اعتبار السلوك خيراً متى صدر عن ميل مباشر ، كالذي يحملنا عليه دافع التعاطف الوجداني أو يدفعنا إليه الشعور بالارحمية ، ولكننا إذا توخينا التمييز بين فعل لا يصدر إلا عن ميل ولا يجرى طبقاً للواجب ، وفعل آخر لا يصدر إلا عن مبدأ الواجب ولا يتدخل في حملنا على فعله ميل أو هوى ، إذا ميزنا بين البواعث على هذا النحو تبين لنا أن أفعالنا التي لا تصدر إلا عن شعورنا الطبيعي بالتعاطف قد تكون صواباً وخليقة بالثناء والتقدير ولكننا مع هذا نخلو من كل قيمة أخلاقية ، على عكس الأفعال التي لا يحمل عليها إلا مبدأ الواجب وتقديم العون لمن يفتقرون إليه بدوافع من الواجب يبدو أكرم في عرف الأخلاق متى نرضى به الإنسان في وقت تثقله فيه متاعبه ، ولا تحمله عليه نزعاته الطبيعية .

الواجب منه لا يفتقر إلى باعث خارجي ، أي لا يحتاج إلى حافز من عاطفة أو وجدان أو ميل من أي نوع كان ، ولكن كانط يستنتج من هذا عاطفة الاحترام للقانون الأخلاقي ، لأنها تنشأ عن العقل ولا تصدر عن احساس ، إنها عاطفة أو ميل حتى حيث هي شعور لدى الإنسان بأن للقانون الأخلاقي مصدر عن إرادته ورغبته ، وشهوته ، في نفس الوقت يخضوعه للقانون الذي يفرضه على

نفسه ~~هو~~ ولكنها تمكن لتقدير الانسان لذاته واعترافه بسكرامته حين يظلم من
زواجته ويحمد من ميوله ودواعيه وأطماعه ، إن عاطفة الاحترام تصدر عن العقل
ومن هنا جاء تميزها من سائر العواطف والميول التي تنشأ عن رغبة أو رهبة .

وقد كان يمكن أن يكون هذا التصور تافهاً لو أن كانط ذهب إلى القول بأن
وجود ميل طبيعي أو شعور بالرضا عند إتيان الافعال الخيرة ، يقلل من قيمة هذه
الافعال من الناحية الاخلاقية ، كما ظن الكثيرون من نقاده ، ولرفض هذا الظن
علينا أن نذكر أنه كان يوازن بين مبدأين صدر أحدهما عن مبدأ الواجب ، وصدر
ثانيهما عن هوى . فالصحيح أنه يرد قيمة الفعل الاخلاقي إلى الواجب وليس إلى
الميل باعثاً على إتيانه ، فإذا أدى الانسان واجباً — كإنقاذ غريق — تدفعه إلى
هذا عدة بواعث من بينها باعث الواجب ، وجب لكي يكون التصرف أخلاقياً .
أن يكون باعث الواجب وحده كافياً لإتيان الفعل ، ولم يتردد كانط مع هذا في
الاعتقاد بأن العواطف النبيلة تساعد على إتيان الافعال الخيرة ، ومن أجل هذا
كان غرسها في النفس واجباً ، فانه العالم يفقد جماله الأخلاقي بغير هذه العواطف
بل يرى كانط — برغم نفوره من إتخاذ السعادة غاية مباشرة لافعالنا — أن علينا
واجباً غير مباشر يقضى بالبحث عن سعادتنا (1) .

أما القضية الثانية فتؤاها أن الفعل الذي يصدر عن الواجب يتضمن قيمته
الحلقية ، وقيمه لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها ، بل تتوقف على
المبدأ أو القاعدة التي يؤدي الانسان بمقتضاها واجبه أيأما كان هذا الواجب بهذا
أعاد كانط تقرير قضيته الأولى بطريقة فنية ، وقد قلنا ان الارادة الخيرة لا تستمد
خيريتها المطلقة من الخيرية المشروطة المقيدة التي تكفلها النتائج التي يحققها ، وبصدق
هذا أيضاً على الافعال الخيرة التي تنجلي فيها الارادة الخيرة التي تعمل من
أجل الواجب .

(1) Kant's Groundwork, p. 18—20 & 65—7.

* ويميز كائناً بين القاعدة maxim والقانون أو المبدأ principle فالقاعدة هي المبدأ الذي يعمل فعلاً بمقتضاه ، هي مبدأ شخصي محض ، قد يكون خيراً وقد يكون شراً ، وهو في عرف كائناً مبدأ ذاتي يتعلق بصاحبه ، ويتجلى في الأفعال التي يقوم بها فعلاً ، أما المبدأ الذي يكون موضوعياً (القانون) فهو الذي يسير بمقتضاه سلوك كل كائن عاقل ، متى كان لعقله سيطرة كاملة على أفعاله ، وهو مبدأ ذاتي بالنسبة لصاحبه — بمعنى أنه هو الذي فرضه على نفسه — وموضوعي بالقياس إلى كل كائن عاقل — من حيث إمكان تميمه قانوناً عاماً للناس جميعاً .

إذن فالقاعدة فرع من المبدأ الموضوعي العام يؤدي بمقتضاها فعل معين ، فإذا قررت أن أنتحر تفادياً للتماسة أمكن القول بأن انتحاري كان وفاقاً لقاعدة ، مؤداها أن أقل نفسي متى غلبت متاعب الحياة مباحها ، ولكن هذه وأمثالها قواعد مادية ، تنشأ عن تعميم حالات جزئية يباعث شخصي ونتيجة مقصودة ، ولما كانت الخيرية لا تنشأ في الأخلاق من النتائج التي تهدف إليها الأفعال ، استحال أن تنجم الخيرية عن قاعدة مادية من هذا النوع ، إن قيمة الأفعال يجب أن يكون مرجعها إلى المبدأ الذي يقضي بأن يؤدي الإنسان واجبه لذاته دون أي اعتبار آخر ، هذه قاعدة خلو من أي مادة ، إنها لا تهدف إلى إشباع رغبة خاصة أو تحقيق نتيجة معينة ، إنها — بلغة كائناً — قاعدة صورية ، فالعمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى قاعدة صورية من غير اعتبار لرغبة أو هوى ، والرجل الفاضل يقبل القاعدة المادية أو يرفضها وفقاً لمدى اتساقها أو تنافرها مع القاعدة الصورية التي تقضي بتأدية الواجب لذاته .

أما القضية الثالثة في مبدأ الواجب فيستخلصها من القضيتين السالفتين ، ومؤداها أن الواجب هو ضرورة العمل بولاء من احترام الواجب ، بل لعلها ترادف القول بالعمل وفاقاً لقاعدة تقضي بتأدية الواجب لذاته ، إذ لو كانت قاعدة السلوك صورية وليست مادية تقضي بإشباع رغبات الإنسان ، نعم أن تكون قاعدة تقضي

بالتصرف وفقاً للعقل ، أى بالعمل بمقتضى قانون صالح لسلك كائن ناطق مستقلاً عن الرغبات الشخصية والمصالح الذاتية ، وهذا القانون يبدو بسبب ضعفنا البشرى قانوناً للواجب يفرض طاعته ، مثل هذا القانون المفروض علينا لابد أن يثير في نفوسنا وجدانا مشابها لوجدان الخوف ، وباعتباره تشريعاً فرضناه على أنفسنا عن طريق طبيعتنا العاقلة ، لابد أن يثير فينا وجدانا مشابها للميل أو الانجذاب ، وهذا الوجدان المعقد هو احترام لا يرتد إلى مؤثر حسي ، ولكنه يرجع إلى الفطن بأن إرادتي تخضع لمثل هذا القانون العام مستقلة عن تأثير الحس في كل صورة ، ومن هنا أمكن القول بأن الفعل الخير هو الذي يؤدي بوازع من احترام الواجب وأن هذا هو الذي يهبه قيمته الخلقية المطلقة (١) .

الأمر المطلق ودلالاته في فلسفة كانط:

هذا هو القانون الذي يثير احترامنا ويوجب طاعتنا ، وهو لا يتوقف على رغبتنا في تحقيق نتائج معينة ، بل حتى لا يقرر فعلاً بعينه يوجب على الإنسان إتيانه ، وكل ما يفرضه علينا أن نواصل طاعته لذاته وأن نحرص على أن نطابق بين أفعالنا وبينه من حيث هو كذلك ، فإن الإنسان لا يكون فاضلاً لأنه يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته — وإن كان له أن يفعل ذلك — بل لأنه يحاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشر جميعاً ، إنه يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا ، ويطاع لذاته ومن أجل هذا سماه كانط أمراً مطلقاً Categorical imperative وصيغته السلبية : ينبغي ألا أتصرف إلا بطريقة أستطيع أن أريد جعل قاعدة تصرفي قانوناً عاماً للناس جميعاً .

هذه هي أول صيغة لمبدأ الأخلاقية الاسمي ، وهو الشرط الأقصى لكل القوانين والاحكام الخلقية ، وهو الاصل الذي تصدر عنه جميع القوانين .

(1) ibid p. 20—22 & 67—9

وقد عرض كانط — في الفصل الثاني من كتابه — لتحديد معنى الأمر ،
توطئة لمعرفة الأمر الخلقى والقول بإمكان قيامه وعدم استحالة ، فيرى أن الأمر
يقترض وجود كائن عاقل لديه القدرة على أن يتصرف وفقاً لفكرته عن القوانين
أو المبادئ ، وهذا هو ما نعنيه حين نقول إن لديه إرادة . وهذه الإرادة يراد
بها ما تقصده بالعقل العملي ، بمقدار ما يتوخى الإنسان التصرف بمقتضى المبادئ .
الموضوعية توصف إرادته وأفعاله بأنها خيرة ، ولكن الناس لا يخضعون سلوكهم
لمثل هذه المبادئ الموضوعية دوماً ، ومعنى هذا أن أفعال الإنسان ضرورية من
الناحية الموضوعية يمكنه من الناحية الذاتية .

وتبدو المبادئ الموضوعية في نظر الذين لم يستكمل العقل سيطرته على سلوكهم
وكأنها تقهر إرادتهم ، أو كأنها مفروضة عليهم من سلطة خارجية ، ولا تتمثل في
نظرهم الطريقة التي تستكشف عن طريقها إرادتهم ، كما هو الحال عند الذين تهيأت
لعضولهم السيطرة الكاملة على سلوكهم . فإذا بدا المبدأ الموضوعي ملزماً عن قهر أو
إكراه كان أمراً *Command or imperative* (فإن كانط لم يميز في وضوح
بين اللفظين) وجميع الأوامر يمكن التعبير عنها بقولنا : ينبغي ، وهو لفظ يصور
الإلزام القائم بين المبدأ والإرادة ، ويقترض فعلاً يوجبه مبدأ موضوعي ملزم لكل
كائن عاقل ، فالأوامر ملزمة من حيث هي مبادئ موضوعية ، ومطابقة الأفعال
الإنسانية لهذه الأوامر تتضمن القول بأنها خير (١) .

ويأخذ كانط في تصنيف الأوامر توطئة لاستخلاص الأوامر الخلقية من بينها ،
فيرد الأوامر إلى ثلاثة تقابلها ثلاثة مبادئ موضوعية وثلاثة صنوف من الخير :
فبعض المبادئ الموضوعية مشروطة بمقيدة بإرادة غاية ، فالكائن الناطق
يتبعها بالضرورة طالما أراد تحقيق هذه الغاية ، وعن هذه المبادئ تصدر الأوامر

(1) Cf. *ibid*, p. 22-6 & 69-80

المشروطة Hypothetical or conditional — صيغتها العامة : إذا أردت تحقيق هذه الغاية فينبغى على أن أفعل كذا ، وهذه الاوامر تأمرنا باتيان أفعال تعتبر خيراً ، كوسيلة ، لغاية أردناها بالفعل أو قد نرغب في تحقيقها .

فاذا كانت الغاية بحيث يريد بها كل كائن عاقل بطبيعت سميت أوامر عقلية ، وكانت الغاية تحقيق سعادته الشخصية .

وثمة مبادئ غير مشروطة يستجيب لها بالضرورة كل كائن ناطق ، وهى غير مسبوقة بارادة غاية بعيدة . هذه المبادئ تفسح المجال لظهور الاوامر المطلقة Categorical (absolute) وصيغتها العامة ، ينبغى أن أفعل كذا (لذاته) بغير شرط سابق ، وهذه وحدها هى أوامر الاخلاقية المطلقة ، والافعال التى تقضى بها خير فى ذاتها ، وليست خيراً من حيث هى وسيلة إلى تحقيق غاية أبعد منها .

ويعرض كانط بعد تصنيفه للأوامر إلى إمكان قيامها وتبريرها لتبيان أنها صالحة للإنسان بما هو كذلك ، ولتبرير النوعين الاولين يقول إن كل كائن عاقل يرغب بارادته فى تحقيق غاية معينة لا بد أن يفرض بالضرورة الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية .

أما الاوامر المطلقة فلا يتيسر تبريرها ، لاني حين أقول ينبغى أن أودى الواجب (لذاته) لا أقترض مقدماً وجود غاية أردت تحقيقها . ان كل كائن عاقل يستجيب لها بمجرد أنه كائن عاقل ، وان كانت طاعته للواجب لا يمكن استخلاصها من طبيعته العاقلة بالتحليل ، ومن ثم لا يمكن تبريرها بالرجوع الى التجربة . انها قضية قبلية ... انها لا تحتمل برهاناً ، لان من المستحيل أن نقيم الدلائل النظرية على السبب الذى من أجله ينبغى أن يطاع القانون ، ولو أمكن أن يقام عليه دليل ، لكان فى نظر كانط — أمراً مشروطاً . وأصبح وسيلة إلى تحقيق غاية . ومن هنا تضمن نية الفاعل فى أن يعد قاعدة سلوكه قانوناً عاماً يتخطى

الومان والمسكان . وفي هذا تبدو صورة الامر المطلق ، لان سلوك الإنسان يستهدف طاعة القانون في ذاته باعتباره قانوناً ، ولا يرمى الى تحقيق رغبة أو إشباع ميل أو إرضاء نزوة .

مادة الواجب وقواعدها :

قلنا إن كانط كان يرى — في مقدمة دعائم ميثافيزيقا الاخلاق — أن العلم بالمبادئ الخلقية الكلية قبل سابق على التجربة — وهذه هي ميثافيزيقا الاخلاق- أما العلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإنه كسبي يستند إلى الخبرة ويهيء بالتجربة الواجب عنده مبدأ صوري محض ، أما الواجبات المفروضة على الإنسان فإنها لا تعرف إلا عن طريق التجربة ، فإذ الواجب — أي فحوى الافعال التي ينبغي إتيانها — تستمد من مبدأ الواجب ، ومن أجل هذا يستنبط كانط من صورة الواجب ثلاث قواعد عملية تعين الإنسان على أن يحدد نوع الافعال التي يأتينا ، وتطبيقها مجتمعة أفضل عنده من تطبيق كل منها على حدة ، وهذه القواعد هي قاعدة التعميم وقاعدة الغائية وقاعدة الحرية .

قواعد الامر المطلق : قاعدة التعميم :

إن الامر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقاً لقانون عام ، أي بموجب مبدأ صالح للإنسان بما هو إنسان ، وصيغته هي :

افعل طبقاً لقاعدة تستطيع في نفس الوقت أن تريد جعلها قانوناً عاماً (١) .

وأول ما يميز هذا الامر أنه كلي صوري ، فهو خطاب موجه للإنسان بما هو إنسان ، وهو لا ينطوي على غايات يراد تحقيقها ، ولا يقتصر إلى تجربة تؤيده .

ويتلجج كانط إلى صيغة أخص من الصيغة السابقة فيقول : « أفضل طبقاً لقاعدة تريد أن تجعلها قانوناً عاماً للطبيعة » فالإنسان الفاضل لا يتصرف مسوقاً بهوى

(1) Cf. ibid. p. 27—32 & 82—9.

ولا مدفوعاً بمصلحة ذاتية ، بل إن مرد خيريته إلى أنه يخضع سلوكه لمبدأ موضوعي صحيح بالنسبة له ولغيره من الناس وهذا هو جوهر الأخلاقية .

إن القاعدة تقضى بأن نتصرف وفاقاً لما توجبه الإرادة الخيرية ، وهي توجب علينا أن نتصرف في كل حالة بموجب مبادئ عامة نعرف عن طريق الحدس أنها ملزمة لنا من الناحية الأخلاقية ، وبالباحث عقلياً في هذه المبادئ . تتبين أنها المبادئ الوحيدة التي لا تناقض ذاتها ، ومعنى هذا عند كائنا ما كان أن أية السلوك الخلقى إمكان تعميمه من غير تناقض ، أما السلوك اللاأخلاقى فإنه إذا عمم ناقض نفسه ، ومصدق هذا أمثلة يسوقها كائنا ما كان نفسه — عن تعميم الاتجار أو الوعد الكاذب أو نحوهما .

ولاختبار الصيغة السالفة الذكر يقدم كائنا ما كان أمثلة يستقيها من التجربة ، فالذى ينتحر تخلصاً من متاعب حياته يصدق في تصرفه عن حب للذات ، فيجيز التخلص من الحياة متى زادت متاعبها على مباهجها ، فإذا أردنا تعميم هذا التصرف وجدنا أن الطبيعة تقضى بتنمية الحياة واستطالتها ، ومن ثم نلاحظ أن الطبيعة التي تجيز الاتجار تناقض نفسها ، بالإضافة إلى أن تعميمه قانوناً للناس يذهب بالقضاء على الطبيعة نفسها ، فلا يوجد بعد ذلك إنسان يطالب بطاعة القانون الذى يقضى بالاتجار !

وبمثل هذا نقول إن من يفترض مالا ويعد برده مع عليه بمجزءه عن البر بوعده ، يجهل أن تعميم تصرفه قانوناً عاماً مستحيل ، لأن مفهوم الوعد لا يستقيم إلا مع تصوره صدقه ، فالوعد الكاذب يناقض مفهوم الوعد ، وهو ينتهى بالناس إلى الكف عن تصديق أى وعد ، وبذلك يمتنع قيام الوعد ، (ومثل هذا يقال في السرقة ، لا يمكن تعميمها قانوناً للناس لأنها تنتهى بامتناع الملكية وبذلك تنتفى السرقة ..) وهلم جرا .

ويسوق كائنا ما كان مثالا من نوع آخر ، التناقض فيه لا يقوم على أساس منطقي ،

ولأنما يبدو في مناقضة الإرادة لنفسها ، فالإشفاق بالآخرين واجب أخلاقي إن ،
الامتناع عن مساعدة الآخرين لا ينطوي على تناقض عقلي ، ولكننا حين نتصور
أنفسنا في وضع من يحتاج إلى مساعدة الآخرين ، لا نستطيع أن نريد أن يمتنع غيرنا
عن مساعدتنا ، وبهذا يصبح الإشفاق على الآخرين واجباً أخلاقياً ، ولما ناقضت
الإرادة نفسها .

وبهذا يصبح الشر متطافلاً على الخير ، بمعنى أن قيامه يفتقر إلى وجود الخير
ولا يستقيم بذاته ، فبعض الناس يخطئون لأن أكثرهم يصيبون ، واللص يوجد
مقاً وجد مالك يستحق أن يسرق ، إذ لو كان كل الناس لصوا ما وجد شيء .
يُسرق . والحياة تكون مفيدة لأهلها بوجود كثرة من أهل الأمانة ، ولو كان جميع
الناس أمناء ما كان للحياة ميزة ، وإذا كانوا جميعاً كذبة ما صدق أحد أحداً ، إن
الكذب مفيد لقلّة من الناس لأن أكثر الناس يتوخون الصدق ، وغرض الكاذب
أن يكسب ثقة غيره في أقواله ، ومدى نجاحه مرهون بمقدار الثقة التي يخلعها الناس
عادة على الأقوال التي يسمعونها ، وهذا بدوره مرهون بمبلغ وجود الصدق في
أفراد المجتمع ، ومعنى هذا أن قول الصدق كلما شاع بين الناس زادت فائدة الكذب
عند القلائل الذين يتجنبون الصدق ، ومثل هذا يقال في الأمانة والحياة ، ومن
هذا نرى أن قيام الشر مرهون بوجود الخير .

وللقاعدة السالفة دلالة ثانية ، إنها تقضي بأن يكون المبدأ الأخلاقي الذي
يتصرف الإنسان بموجبه واحداً في كل زمان ومكان ، فيمتنع بهذا أن يستثنى
الإنسان نفسه من القاعدة الأخلاقية ، ليس من حق الإنسان أن يبيع لنفسه ما يحرمه
على غيره ، إن من يؤثر العمل وفقاً لتوازع رغباته الشخصية على العمل وفقاً لنداء
الواجب ، يجانب ما تقضي به المبادئ الأخلاقية ، ولو أن كل إنسان ألف استثناء
نفسه من هذه المبادئ رعاية لمصلحته الشخصية ، لاستحال وجود المجتمعات المنظمة
فمن ذلك أني إذا أبحث لنفسي أن أسافر في قطار بغير تذكرة ، بحجة أني أفتقر

إلى ثمنها أو أرغب في إنفاقه في شيء آخر ، ثم عمت تصرفي هذا فأصبح قاعدة للركاب ، أفلست مصلحة السكك الحديدية لاحتالة ، وبطل هذا الطريق من المواصلات ، من أجل هذا صرح كانط بأن من الخصائص التي تميز قواعد الاخلاق ضرورة تطبيقها على كل إنسان ، بغير تمييز ، ومعنى هذا أن الناس جميعاً متساوون أمام القانون الاخلاقي ، ولاعذر لاحد في خرقه أيا كانت مبررات ذلك ، وهكذا تصبح آية السلوك الخلقى إمكان تعميمه دون أن يؤدي التعميم إلى موقف مستحيل ، وبهذا يتنعم الاستثناء مهما كانت ظروفه وأسبابه .

إن سيء الخلق هو الذى يرغب في كسر القاعدة (الاستثناء) إن الصل لا يريد أن يسرقه غيره ، وإذا تهربت من دفع ما على من الضرائب بحجة أن ذلك لا يفيدنى من ناحية ولا يضيف كثيراً إلى ميزانية الدولة ، لو أردت تعميم هذا التصرف بحيث لا يؤدي مواطن ضريبة للدولة ، لامتنع وجود ضرائب تفرض على المواطنين ، وهىة تقوم بتحصيلها ، فكسر القاعدة هنا أدى إلى تناقض وبذلك يكون التهرب من دفع الضريبة فعلاً لا أخلاقياً ، لانه ضار بالصالح العام ، بل لان كسر القاعدة يؤدي إلى التناقض ، لا يجوز لإنسان أن يكذب ولو استهدف من وراء كذبه إنقاذ إنسان من برائن مجرم خطير ، وإذا لم نسلم بذلك امتنع القول بمبادئ قبلية سابقة على التجربة ، ولم تنقطع الصلة بين أخلاقية الافعال ونتائجها ... (1)

بل إن للقاعدة دلالة أخرى . هى أن الواجب لا يؤدي قط إلا من أجل الواجب ، ومن أجل هذا ميز كانط بينه — باعتباره أمراً مطلقاً — وبين الأمر المشروط ، فأوامر الرغبة مشروطة ، بمعنى أنها تقوم على قولنا : إذا ... كقولنا افعل هذا إذا أردت أن ... أما الأمر المطلق فيقتضى بأن يؤدي الفعل لذاته دون نظر إلى غاية تقوم وراءه ، والفرقة بين هذين النوعين من الأوامر تقوم على

(1) Cf A. C. Ewing. Ethics, p. 56ff.

حقيقة تشهد بها التجربة ، لأن الأفعال الأخلاقية يؤدي إليها حافز غريب عنها ، بمعنى أنها دائماً وسيلة إلى غاية تقوم وراءها ، فمن يكذب يطمع في أن يخدع الناس وأن يفيد من وراء ذلك ، ومن يزور « شيكا » يرغب بذلك أن ينصب مالاً لاحق له في امتلاكه قانوناً ، ومن يؤدي لإنساناً يفعل ذلك بدافع من رغبته في الانتقام منه أو نحو ذلك ... أما الأفعال الأخلاقية فإنها لا نخدم غرضاً وراء نفسها ، إن قول الاكذوبة يفتقر إلى محرض ، بينما لا يحتاج قول الصدق إلى حافز بتاتاً ، لأن التزام الصدق شيء طبيعي ، ونحن نميل إلى التزام الأمانة ، إلا متى كان لدينا سبب معين يحملنا على تجنب الأمانة ، ونحن نتقدم لمساعدة من كان في محنة ، إلا متى شعرنا بخطر أو عدم ارتياح يمنعنا من مساعدته ، وهكذا نرى أننا نقوم بما ينبغي فعله كفاية في ذاته ، فالشر يفتقر إلى حافز غريب عنه ، على عكس الحال في الخير ، وهذا يؤكد كانه في تفرقه بين الأوامر المطلقة والأوامر المشروطة ، أولاهما لا تقبل وزناً لنتائج الأفعال وآثارها ، وطاعتها إنما تكون لذاتها وليس من أجل نتائجها ، أما الثانية فإنها تنحى عن رغبة تهدف إلى الدوام إلى غاية تقوم وراء الفعل نفسه (١) .

وهذا كله يتأدى بنا إلى القول بأن السلوك لكي يكون متمشياً مع القانون الأخلاقي ، لا يكفي فيه أن يكون مشروعاً في تعاليم الدين أو مقبولاً عند الرأي العام أو معفى من عقوبة القانون الوضعي ، فإن الامتناع عن اقراف الآثام مع وجود ما يغري بها ، يتنافى مع الأخلاقية متى كان بوازع من خشية الله واتقاء لعذاب الجحيم ، أو خوفاً من عقاب ينزله القانون الوضعي أو ينذر به العرف الاجتماعي ، أو حتى متى جاء تفادياً لوخزات الضمير ! انه لا يكون أخلاقياً إلا متى صدر عن تقدير عقل لمبدأ الواجب وحده :

(1) Joad, op. cit, p. 208 ff .

قاعدة الغائية :

ثم يستخلص كانط من طبيعة القانون الأخلاقي قاعدة أخرى ، ذلك أن الأمر المطلق لا يتعلق بغاية شخصية — كما هو شأنه قبل — فإن الغايات الذاتية قوام الأوامر المشروطة ، ولكن هناك غايات موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو كذلك ، يتجه إليها في كل الظروف والأحوال ، إن قيمتها مطلقة وليست نسبية ، وهي لا تكون قط نتائج ترتب على أفعال نأتمها ، فإن الآثار التي تنجم عن أفعالنا لا تكفل القيم المطلقة غير المشروطة ، هذه هي مقومات الأمر المطلق ، فهي غايات في ذاتها وليس بالقياس إلى أفراد بعينهم ، ولا تنوافر هذه الصفات إلا في الموجودات العاقلة ، لأنهم وحدهم يمكن أن تكون قيمتهم مطلقة غير مشروطة ، فمن الخطأ أن يُستخدم إنسان كوسيلة أو أداة لتحقيق غاية ، وبغير هذه الغايات المطلقة لا يكون ثمة خير مطلق ، بل يمتنع قيام مبدأ أسمى للأخلاقية ، ولا يوجد للشر أمر مطلق ، من أجل هذا كله انتهى كانط إلى صيغة ثلثية للأمر المطلق بدت في قاعدة الغائية وهي تقول :

افعل بحيث تعامل الإنسانية دائماً مثلاً في شخصك أو أي شخص آخر غاية ، ولا تعاملها قط كمجرد وسيلة إلى تحقيق غاية (1) .

إذا كانت الإرادة الصالحة هي الشيء الوحيد الذي يعتبر خيراً في ذاته ، استحال جعلها أداة لمآرب شخصية ، إن الأشياء ليس لها غاية في ذاتها ، كما نرى في الآلة وفي الحيوان معاً ، أما السكان الناطق فإنه يحمل غايته في ذاته ، وتمثل هذه الغاية في العمل وفاقاً لما يقتضيه العقل ، هذا إلى أن قيمة الأشياء مرهونة بمدى حاجة الناس إليها ورغبتهم فيها ، أما الإنسان فإن قيمته تقوم في ذاته مستقلة عن الحاجات

(1) Kant's Groundwork, p. 32.4 & 95—6.

والرغبات جميعا ، قد يؤثر على ما يقوم به من خدمات ، ولكن إرادته لا تقوّم
بمال ، أى أن له كرامة ، وفي هذا يستوى البشر .

هكذا انتهى كانط إلى توجيه الأمر الخلقى إلى غاية موضوعية ، وهى من وضع
العقل وحده ، ولهذا أمكن فرضها على كل كائن ناطق ، والطبيعة الناطقة تتمثل فى
الإنسانية ومن أجل هذا كانت الإنسانية غاية الواجب بالذات ، وبتطبيق هذه
القاعدة على الأمثلة السالفة وما يشبهها من حالات ، نتهى إلى رفض الانتحار أو
الوعد الكاذب قانوناً عاماً ، فالمنتحر يفترض أن الإنسانية فى شخصية مجرد أداة
لحياة سعيدة ، كما أن الكاذب يعامل الغير كأداة وليس كغاية فى ذاته ، والانتقام
تسخير للمجنى عليه أداة لغاية تقوم وراء ذاته . وهلم جرا .

قاعدة الحرية :

واستخلص كانط من مفهوم القاعدتين السالفتين قاعدة ثالثة تقول : افعل بحيث
تجعل إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانوناً عاماً - فالإنسان فى القاعدة الأولى
يعمل بموجب قانون ، وفى القاعدة الثانية ينظر إلى نفسه باعتبارها غاية فى ذاتها ،
ولكنه إذا اكتفى بالخضوع لقانون دون أن يكون هو واضعه كان أداة وليس
غاية فى ذاته ، إن القانون من وضع العقل ومن ثم كان موضوعياً يعمل بمقتضاه كل
كائن عاقل ، ومن هنا قيل إن القانون الأخلاقى ذاتى من حيث إن الذى يخضع له
هو مشرعه ، وموضوعى فى نفس الوقت من حيث إنه واحد لجميع العقلاء ،
أولئك الذين يؤلفون ملكة الغايات ، فكل منهم غاية فى ذاته .

إن الصيغة الثالثة للأمر المطلق أهم صيغة لمبدأ الأخلاقية الاسمى ، لانها تنادى
بنا مباشرة إلى فكرة الحرية ، فنحن لانخضع للقانون الأخلاقى إلا لانه التعبير
الضرورى عن طبيعتنا باعتبارنا موجودات عاقلة .

الإنسان فى هذا المذهب يتصرف وفقاً لقاعدة تصلح أن تكون قاعدة لسلوك

إلى تحقيق السعادة ، تقيمها على وجدانات اللذة والألم -- كما ذهب أتباع مذهب اللذة قديما وحديثا -- أو على وجدان أو حاسة خلقية -- على نحو ما عرفنا عند أمثال شافيسبري وهاتشيسون -- أما أصحاب المبادئ العقلية فإن مبدأهم يقضى بالعمل لتحقيق الكمال عن طريق إرادتنا ، أو بتصورونه قائما في إرادة الله الذى يفرض على إرادتنا أوامره .

كل المبادئ التجريبية تقوم على الحس ومن أجل هذا كانت جزئية تنفقر إلى العمومية ، واستحال بهذا أن نستخلص منها قانونا كليا أخلاقيا ، إن من حقنا -- ومن ثم كان واجبا بطريقة غير مباشرة -- أن نشدد سعادتنا بشرط أن يتفق هذا مع القانون الأخلاقى ، فإن السعادة شئ والخير شئ آخر ، والخطأ بينهما يقضى على كل تمييز نوعى بين وازع الفضيلة ووازع الرذيلة .

أما مذهب الحاسة الخلقية فيفضل مذهب السعادة لأنه يقوم على اقتناع مباشر بالفضيلة في ذاتها دون اعتبار لنتائجها ، ولكن كانط يعتقد أن الوجدان الخلقى ينشأ عن إدراكنا للقانون الأخلاقى ، وأنه لا يستطيع أن يزودنا بمستوى خلقى ثابت يصلح لقياس الخيرى البشرية ، ومن أجل هذا وضع كانط هذا المذهب مع المذاهب التى اعتبرت اللذة والسعادة غاية قصوى لحياة الإنسان ، واستبعدا جميعاً من مجال الأخلاق لأنها تمنعت برد الخير إلى الوجدان .

أما المذاهب التى تقوم على المبادئ العقلية فأسمى بكثير ، لأنها ترد الأخلاقية إلى العقل دون الوجدان ، ولكن الكمال غامض من حيث هو غاية قصوى ، ويعترف كانط بأن القانون الأخلاقى يقتضينا أن نعمل على تنمية كالتنا الطبيعي وهو تدريب مواهبنا وتمويدنا على أن نؤدى الواجب لذاته ، ولكن القانون الخلقى يجب ألا يطاع من أجل غاية خارجية هى الكمال .

أما المبدأ اللاهوتى الذى يرد الكمال إلى إرادة الله فرفض أصلا ، إنه يرد

الأخلاقية إلى سلطة خارجية تفرض على إرادتنا سلوكا بعينه ، ونحن إذا كنا نرد الأخلاقية إلى إرادة الله قبل أن نصفها بالخيرية ، كانت سلطة تملئ على إرادتنا أفملا بعيدة عن الأخلاقية ، وكنا بهذا نقيم الأخلاقية على أساس من خشية الله وخوف من إرادته التي لا تقاوم ، وهذا مناف للأخلاقية الصحيحة ، أما إذا كنا نعتبر الإرادة الإلهية خيرة ، كان معنى هذا أننا عرفنا الأخلاقية قبل أن نفترض إرادة الله سلطة تملئ أوامرنا ، وعندئذ لا نصبح في حاجة إلى هذه السلطة الغريبة عن الأخلاقية لتبرير القانون الأخلاقي ، وخلاصة هذا أن الأخلاقية لا يمكن أن تستخلص من الدين .

من هذا نرى أن المذاهب التجريدية والعقلية لا تستخلص القانون الأخلاقي من الإرادة نفسها بل تستخرجه من غاية تقوم خارج الإرادة ، ومن أجل هذا لا نستطيع أن نزودنا بأمر مطلق ، وتردنا إلى اعتباره أداة لغاية خارجة عنه ، وتوقع الإنسان بهذا تحت قانون الطبيعة — لا قانون الحرية (1) .

بهذا ينتهى الفصل الثانى من كتاب كانط عن تدعيم ميثافيزيقا الأخلاق ، ويعرض فى الفصل الأخير لمشكلة الحرية والواجبات ، وقد عاد إلى تفصيل هذا فى كتابه الثانى « نقد العقل العملى » .

مسلمات العقل العملى : الحرية والخلود والله :

ويعمد كانط بعد هذا إلى إقامة الواجب على أسس دينية ميثافيزيقية ، فيقيم الواجب — فى « نقد العقل العملى » — خاصه على أساس الاعتقاد فى حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله — كان كانط قد أنكر فى كتابه نقد العقل النظري ، إمكان البرهنة عليها . ولكنه عاد فسلم بها فى « نقد العقل العملى » على

(1) Ibid, p, 37 - 40 & 109 - 13

لاحظ كانط أن الرواقية والابيقورية قديما قد كانا على اتفاق في التوحيد بين الفضيلة والسعادة ، وإن كان الرواقية قد رأوا أن طلب السعادة فضيلة (١) . بينما ذهب الابيقورية على عكسهم إلى أن طلب الفضيلة سعادة ، ورأى الرواقية باطل لأن الفضيلة معنى عقلي والسعادة معنى حسي ، ومرد الأولى إلى قانون الفضيلة ومرد الثانية إلى قانون الطبيعة ؛ وبطلان الرأي الابيقورى أوضح من ذلك ، فإن طلب السعادة — غاية قصوى — كفيل باتلاف الاخلاقية كما عرفنا من قبل .

ولسكن من مؤرخى الاخلاق من صور كانط داعية من دعاة الزهد والحرمان ، ومن الدراسات التى توحى بهذا المعنى كتاب برادلى « دراسات أخلاقية » ، إذ يصور فى المقال الثالث مبدأ كانط باعتباره طلب « الواجب من أجل الواجب » ، ويعارض فى مقالته الثالثة بينه وبين مذهب المنفعة العامة الذى وجب طلب « اللذة من أجل اللذة » ، ويصرح جون ديوى فى كتابه « معالم علم الاخلاق » ، بأن مذهب كانط يزودنا بأخلاق صورية ، وبأنه يحاول أن يجد الخير فى الإرادة مستقلة عن أية غاية تنزع الإرادة إلى تحقيقها ، ويذهب « موير هيد » فى كتابه « مبادئ علم الاخلاق » ، إلى وصف مذهب كانط بمثل ما وصفه به برادلى وديوى ، بل مضى فى التباين الذى أقامه برادلى بين مبدأ الواجب ومبدأ المنفعة إلى نهايته ، فلخص رأى كانط فى الخير الاقصى بأنه يعتبر « الغاية فى صورة تضحية بالذات » ، Self - Sacrifice ويرى « سن » فى كتابه « مبادئ الفلسفة الخلقية » (٢) أن مذهب كانط من نوع المذاهب التى ترد الاخلاقية إلى قهر الذات

(١) اذا التزمنا الحققة فى التعبير قلنا ان نوعا من السعادة يقتترن عندهم بطلب الفضيلة كعرض ملازم .

(٢) الكتب الاربعة السالفة هى Bradley's Ethical Studies وقد كتب Carrit فصلا تحت هذا العنوان نفسه فى كتابه Theory of Morals =

Self - conquest أو بالأحرى قمع الذات Self - suppression - كالتكلمية
والرواقية ونسلك المسيحية وزهادها !

ولكن مكهنى يرى فى تصوير المذهب الكائن على هذا النحو شيئاً من المغالاة،
فإن كانط يطالبنا بأن نودى واجبنا بياض من تقديرنا لقانون العقل وليس بوازع
من توقع الحصول على اللذة ، ولا يعنى هذا فيما يبدو امتداح البعد عن الشعور
باللذة (١) ، بل على العكس من هذا كان يحتفظ للسعادة بمكان فى مذهبه ، حقيقة
إنه رفض اعتبارها غاية مباشرة لأفعال الرجل الفاضل ، ولكنه مع هذا كان
يمتد أن كل مذهب يقام عن الخير الأسمى ، يجب أن يتضمن السعادة مقترنة
بالفضيلة — وإن كانت فى مرتبة أدنى منها ، بل ذهب إلى أقصى من هذا فقال :
إننا إذا لم نجد من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن الفضيلة والسعادة تقومان
فى النهاية متحدثين مترابطين ، انهار فى أذهاننا أساس الأخلاقية ، من أجل هذا
يقول إن الفضيلة والسعادة يبدو أنهما متحدثتان فى الخير الاسمى الذى يتحقق عن
طريق إرادتنا ، بحيث يستحيل على العقل العلمى أن يفترض وجود إحداها دون
أن تكون الأخرى مقترنة بها ، وليس من المعقول أن يقال إن إحداها تتضمن
الأخرى تضماً مباشراً ولكن العلاقة بينهما ليست علاقة عليية ، فإما أن تكون
الرغبة فى تحقيق السعادة باعثاً على الفضيلة ، وإما أن تكون الفضيلة هى العلة
الفاعلية للسعادة ، وقد رفض كانط الفرض الأول فى شدة كما عرفنا من قبل ،

== Dewey's Outline of Ethics,

Muirhead's, Elements of Ethics,

Sen's Elements of Moral Philosophy

(١) انظر ما قلناه عن هذه النقطة فى حديثنا عن مبدأ الواجب فى
هذا الفصل .

باحترام الحقوق الدولية ، ورغبته في إقامة حلف بين الشعوب ، ومطالبته بتحرير الإنسان من طغيان الظلم وشرور الاستعباد ، وفي ضوء هذا طالب بالغاء الجيوش وإنهاء الحروب ، وقاوم تملك الدول القوية أو الغنية للدول الضعيفة أو الفقيرة ، وناهض تدخل الدول بالقوة في نظام دول أخرى ، وحرّم ارتكاب الأعمال العدوانية أثناء الحرب تفاديا لروال الثقة المتبادلة بين الدولتين المتحاربتين بعد انتهاء الحرب ... إلى آخر دعواته الإنسانية التي قاضت بها رسالته «نحو السلام الأبدى» وغيرها من آثاره ومؤلفاته .

لكن فلسفته قد تعرضت — مع سيطرتها السالفة الذكر — لحلات من خصوم نزعته العقلية ، ومناقشات أكثرها من أتباع فلسفته المثالية ، يميننا أن نقف أولا عند ملاحظات خلفائه وأكثرهم من أتباع المثالية المحدثة في إنجلترا وإن القرن العشرين — وسنفرد لها الفصل التالي — نذكر من هذه الملاحظات — التي وردت متناثرة في شتى مؤلفاتهم — ما يبدو تصحيحاً أو تعديلاً أو تخفيفاً من تزمت المثالية السكانية ، وأهمها .

١ - النزعة الصورية Formalism : إن المبدأ الصوري في المنطق هو مبدأ التناقض أو توافق التفكير مع نفسه ، وهو يساعد الإنسان على عدم الوقوع في الخطأ صوريا ، بمعنى أن تكون نتائج التفكير فيه على اتساق مع مقدماتها ، دون اهتمام بمدى مطابقة النتائج للواقع . ومبدأ كانط الذي يتمثل في الأمر المطلق لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة العملية ، حقيقة إن الوعد الكاذب إذا عمم قانونا انعدم الوجود وافتقد مدلوله ، وبذلك يتناقض مع نفسه ، ولكن أي تناقض هناك في أن تريد أن يكف كل إنسان عن إعطاء وعد لأحد؟ ويممم هذا قانونا من غير تناقض؟ وحقيقة إن تعميم الامتناع عن مساعدة المصاب ينتهي بصاحبه إلى فقدان الأمل في مساعدة الغير له عند الحاجة ، فتناقض الإرادة

نفسها بذلك ، ولكن أى تناقض فى أن تريد أن يكف كل إنسان عن مساعدة غيره (١) ؟ .

إن مبدأه الصورى يزودنا بقاعدة سلبية مأمونة للسلوك ، بمعنى أننا إذا لم نستطع أن نريد لكل إنسان فى ظروفنا أن يتصرف كما نتصرف ، كنا على يقين بخطأ سلوكنا أخلاقيا ، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من مبدئه قاعدة إيجابية ، فنهتدى بها — لا فيما يجب الإمساك عن فعله — بل فيما ينبغى فعله ، هذه نقطة ضعف تعرضت لسيل من حملات النقد (٢) .

٢ - التزمت أو التشدد regorism or Stringency : إن مبدأ كانط يصور قانونا أخلاقيا أشد وأعلى مما يتطلب الحس الخلقى عند رجل فاضل ، وهذا التزمت يبدو على صورتى :

(١) استبعاد العواطف والميول : إن السلوك الخلقى عند كانط يصدر عن العقل الخلقى وحده — وهذا مبدأ صورى خالص لا يتعلق بوجدان أو عاطفة أو شهوة أو نحوها مما يتصل بطبائع البشر ، مع أن السلوك الذى ينبع من الوجدان كثيرا ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل ، وقد فطن إلى هذا النقص كثيرون ، منهم الشاعر شيلر + ١٩٣٧ Schiller الذى أخلص الولاء لأستاذه كانط ، فصور النقص فى

(1) Sen, op. cit., p. 152 — 4

(٢) فى مقدمتهم Mackenzie وقد أشار الى : برادلى Bradley وديوى Dewey ومويرهيد Muirhead فى كتبهم المذكورة ص ٤٣٨ - ٤٣٩ Mill, s Utilitarianism وAdamson's Philosophy of Kant وايونج Ewing وجود Jood وأهم من هؤلاء جميعا Caird's Critical Philotophy of Kant

مهمته ، وقد صدق بارودى Parodi حين قال إن الفدائي في العادة فرد واحد ، وأن مما يتعارض مع منطق العقل أن يكون جميع الناس فدائيين ، بل لا يجوز أن يقذف عشرون بأنفسهم وراء خط القتال لكي يستميدوا جريحاً ، فيسلون أنفسهم بذلك لهلاك محقق ، ولكن العقل يقضى بأن يكون الجميع مستعدين للبذل والتضحية ، وإن كان فرد واحد هو الذي يقوم بالعمل الذي يجمع إخوانه على أنه واجب ، والاعزب لا يستطيع أن يعمم تصرفه وإلا انقرض الجنس البشري ، وإلى جانب هذا يكون كل من تمأشئ الزواج لصالح الذرية مخطئاً في نظر كانط ، مع أن من واجب بعض المرضى أن يمتنعوا عن الزواج من أجل ذريتهم ... (١) والامثلة في هذا الصدد أكثر من أن تحصى .

وإذا كان كانط قد فسر الواجب بأنه أمر مطلق على نحو ما عرفنا من قبل ، فإن « وليم ديفيدروس ، W. D. Ross يرفض التسليم بوحدة الالتزام . ويقول بمجموعة من الالتزامات والأوامر قد يناقض بعضها بعضاً ، فالالتزام الذي يقضى باتباع الصدق قد يتنافى مع إلزام آخر يوجب خدمة الوطن ويبيح للأسير أن يكذب على أسريه عند الضرورة ، إن الكذب عند كانط لا يمكن تعميمه ، ولكن كيف تقضى الأخلاقية بأن يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشى لهم أسرار معركته الحربية ؟ أمن أجل « شكلية ، الأمر السكاني المطلق يصبح الأسير في هذه الحالة ملزماً أخلاقياً بتحطيم وطنه كله ؟ إن الأصح عندنا هو ما ذهب إليه « جيمس مل ، حين أباح ، « كسر ، القاعدة الخلقية بشرط أن يكون في الامكان تعميم كسرها في كل ظرف مشابه ، وعندئذ تقبل أن كسرها لا يكون من أجل نزوة أو شهوة أو مصلحة ، فإن قانون الواجب لا يجوز عصيانه أشباعاً للنزوة أو تحقيقاً لمصلحة ، وإنما يجوز عصيانه طاعة لواجب أسمى منه . فإن قواعد الاخلاق

(1) Mackenzie, od. cit., p. 192 ff

تشبه قواعد الطب من حيث انها تصدق في أكثر الحالات ولكنها تقبل الاستثناء على الدوام ، فقد نجد حالات لا تعالج بمقتضاها ، والطبيب الماهر هو الذي يهتدى بقواعد فنه ولا يتقيد بها ، إنه يستعين ببصيرته عند تطبيقها ، وهكذا الحال في مجال الاخلاق ، يهوز عصيان القاعدة الخلقية من أجل قاعدة أسمى ، وبشرط ألا يكون الوازع على عصيانها مصاحبة شخصية أو هوى طارىء .⁽¹⁾

(ج) الفصل بين العقل والحساسية :

إن استبعاد الميل أو الوجدان في كل صورة باعنا على الواجب ، والإلحاح في رد الاخلاقية إلى العقل وحده ، يوحى بأن كانط كان يحارب الحساسية ويطالب بمجاهدة نوازعها والعمل على إماتة شهواتها ، وقد رأينا كيف صور الكثيرون من النقاد مثله الأعلى في صورة تضحية بالذات وقهر للنفس وقمع لنوازعها ، وكيف وضعه بعضهم في زمرة السكينة والرواقية ونسك المسيحية وزهادها ، ومع أننا أشرنا إلى أن هذه التفسيرات تنطوى على شيء من الغلو ، فإن الثابت أن كانط قد فصل في مذهبه بين العقل والحساسية ، ورد الاخلاقية إلى العقل وحده .

وقد عرفنا أنه رد النفس التجريبية إلى عالم الأشياء كما تبسود لنا ، والنفس الترنسندنتالية إلى عالم الحقائق كما هي ، وأرجع إلى الأولى دوافعنا ورغباتنا وجعل مهمة الثانية إدراك الواجب والإلزام بفعله ، فالأولى تنبئنا عما نرغب في فعله ، والثانية تنبئنا بما ينبغي فعله ، إن الأولى تساق في تصرفاتها بدافع من طلب اللذة وتجنب الألم ، والارادة الخيرة عنده تؤكد نفسها بممارسة رغباتها والإلحاح في طلب الواجب متميزاً من الميل في كل صورة ، وإذا كانت اللذات التجريبية تنشعل لذتها وتبغى تحقيق مطالبها كانت النتيجة التي لا مفر منها أن الارادة الخيرة توطد نفسها بمنع الشعور باللذة ،

(1) Cf. Johnston, Introduction to Ethics . p. 161—2.

٣ - ادخال النزعة القومية في مذهب الانساني :

كان مبدأ الواجب خطاباً موجهاً إلى البشرية في كل زمان ومكان ، إنه يخاطب مواطناً عالمياً غير معنى بالتزامات وطنية أو واجبات قومية ، لكن أصحاب المثالية المحدثة قد ساءروا روح عصرهم الذي صور المثل الأعلى في المواطن الصالح ، دون أن تتعارض نوازع الوطنية مع المبادئ الإنسانية الخاصة ، فأصبح الواجب خطاباً موجهاً إلى فرد في أسرة أو جماعة ، ومواطن في أمة ، وعضو في المجتمع الإنساني ، وسنعود إلى بيان هذا بشيء من التفصيل في الفصل التالي الذي نفرده للمثالية المحدثة .

قيل إن فلسفة الاخلاق تمكن من معرفة الواجب وتهدى إلى طريقة فعله ، وقد اهتم سقراط بالجانب الأول وأغفل الجانب الثاني ، إذ فسر مشكلة الاستبصار الذي يتمثل في معرفة الخير ، ولكنه أهمل البحث في مشكلة الإرادة التي تهدى إلى مزاولة الخير ، وأما مذهب كانط فقد فصل في بيان الإرادة وأوجز إيجازاً غفلاً في معالجة الاستبصار ، فشرح السبب الذي يبرر تأدية الواجب مفترضاً أننا نعرف هذا الواجب ، وبهذا كشف عن مصدر الإلزام الخاطئ وسلطته ، ولكنه أغفل الحديث عن الطريقة التي يعرف بها هذا الإلزام ، إن مشكلة Hamlet لا تقوم في أن الرجل لا يريد أن يعرف واجبه ، بل تقوم في أنه لم يستطع أن يعرف واجبه ، هذه مشكلة الكثيرين من الناس ولا سيما من كان منهم على خلق حميد ، فالسلوك الذي يجرى بمقتضى القانون الأخلاقي لا يفتقر إلى الإرادة وحدها وإنما يحتاج معها إلى معرفة الواجب .

ولا ينقض هذا أن يقال إن القانون الخلقى عند كانط يجعل علامة السلوك الخلقى إمكان تمييزه ، فإن الالتجاء إلى التعميم عودة مقننة إلى تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها ، وهو اتجاه المذاهب التي حرص كانط على محاربتها

بل إن قاعدة التعميم شاهداً على أخلاقية السلوك ليست ممكنة في كل الحالات، وقد عرفنا في نقد تزمته مبررات الاستثناء من القاعدة الخلقية، ونزيد الآن أن نقول إن في الامكان أن نختار بين فعلين كلاهما يمكن تعميمه قانوناً لكل إنسان، ولا ينبغي هذا إمكان تعميم الكذب إنقاذاً لحياة إنسان، — متى لجأ إلى بيتي رجل يخشى أن يغتاله عدوه، وسألتني عنه عدوه قضت الاخلاقية ألا أصدقه القول فيما رأى بنيامين كونستانت + ١٩٠٢ B. Constant، ولكن كانه كان — بتزمته — يرى أن الكذب يستحيل تعميمه من غير تناقض، وأن الاستثناء من القاعدة الخلقية مستحيل تحت أى ظرف من الظروف.

بل إن من صنوف السلوك الخير ما لا يمكن تعميمه، قد تستحب عزوبة الكاهن، أو نسك الزاهد أو نحوه، ولكن تعميم مثل هذا السلوك غير مساع ولا معقول (١).

نقد الطبيعيين من التجريبيين والوضعيين :

إلى جانب هذه التعديلات التي أدخل أكثرها على الفلسفة الكانتية المتزمنة أصحاب المثالية المحدثة ومن جرى مجراهم، تعرضت فلسفة الاخلاق عند كانط لحملة شنها خصومها من التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من رفضوا رد الاخلاقية إلى العقل، واستنكروا القول بعمومية أحكامها وموضوعية قيمها وغير هذا مما عرفناه مفصلاً في فصول الباب السالف.

وإذا كان كانط قد جعل الواجب أمراً ملزماً وتكليفاً لا مفر منه، فإن إميل دور كايم — أكبر أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية من الوضعيين — قد رأى أن القاعدة الخلقية تضم عنصر الالتزام وعنصر الترتيب معها، هي آمرة لأنها إملاء. سلطة يتعين على الفرد أن يطيعها — هي عنده سلطة الجماعة التي ينتمي

(1) Cf Joad, op. cit., p. 213 ff.

الفرد إليها — ثم هي كذلك قاعدة مغرية تجب علينا العمل بما يحقق سعادتنا ، وبهذا ينصرف الانسان وفاقا لمبدأ لا يخلو من مغريات .

ان الاخلاقية عند كانط — تقتضى صراعا لا يقوى عليه الا الابطال ، والاصح عندنا أن تكون الاخلاقية مطلباً ميسور المثال على نحو ما ذكرنا في التعليق على المذهب الروافى (١) .

وقد كان الرواقية يحاربون الحب كماطفة وان آمنوا به مبدءاً يشجع بين الناس جميعا ، فشاركهم كانط في تنحية العواطف والاهواء والميول من مجال الاخلاق ، وأوجب على الانسان أن يكون رحيماً بأخيه لا عن حب له ، بل طاعة للقانون الخلقى الذى يوجب ذلك ! وقد صدق برتراند رسل حين ساوره الشك فى أن كانط قد عاش حياته الخاصة وفاقا لهذا المبدأ (٢) .

وقد قلنا ان كانط قد اعتبر كل فرد غاية فى ذاته ، فحدد بهذا نظريته فى غاية الافعال الانسانية ، ورد الواجب الى غاية موضوعية وليست شخصية ، ولكن « برتراند رسل » يقول ان هذا الرأى ينطوى على صعوبة منطقية ، اذ لو تعارضت مصلحة فرد مع مصلحة آخر — وكلاهما غاية فى ذاته — ما استطعنا أن نعرف أيهما أجدر بأن يتنازل لوميله عن مصلحته ، ان رأى كانط قد يصدق على المجتمعات دون الافراد ، لان الفصل بينها يترد الى مبدأ العدالة بأوسع معانيه ، وقد فسرهما أصحاب المذهب النفعى بالمساواة ، وعندئذ يتيسر عند تعارض المصالح ايشار ما يحقق منها أوفى قدر من السعادة دون اعتبار لشخصية من تعارض مصالحهم (٣) .

بل قيل فى نقد هذه الغائية ان قاعدة كانط تمنع من توقيع العقوبة على المجرم

(١) انظر تعاليم الرواقية فى الفصل الأول من الباب الثانى فى هذا الكتاب

(2) Russell, op cit., p. 279.

(3) Bertrand Russell, ibid. p. 205.

إبتغاء رده أو جملة عظة لغيره ، لأن هذا يجعل من شخصه وسيلة لا غاية ولا ترحب
القاعدة بالزواج استناداً إلى أن الزوج يتخذ من زوجه أداة للنسل أو وسيلة لإشباع
الشهوة أو عونا على حياة الاستقرار وهلم جرا .

ووصف چاكوبى الإرادة فى مذهب كانط بأنها الإرادة التى لازيد شيئاً ؛ ذلك
لأن الإنسان حين يريد شيئاً يتحرك نحوه برغبته ، وتكون الإرادة خيرة متى كان
موضوع الرغبة خيراً ، ولكن كانط يسلب مثل هذا السلوك كل قيمة باطنية ذاتية ،
لأنه أداة لغاية أبعد منه .

وكان طبيعياً أن يضيق به رجال اللاهوت ، بعد أن حرص على إستقلال
الإنسان وإرادته عن كل سلطة ، وأقام الأخلاق بعيدة عن وحى الدين ، ورفض
رد الواجب إلى الله ؛ وقد قيل إن إيمان كانط كان مثاراً للظنون والريب ، ولسنا
الآن فى وضع يتيح بحث هذا الموضوع .

حسبنا هذا من وجوه النقد التى تعرض لها مذهب كانط ، وقد تخيرنا من هذه
الوجوه ما رأينا التسليم به ، ولا سيما وأن الكثير منها قد صدر عن أتباع كانط
أنفسهم — وهم أتباع المثالية الجديدة ، بسطناها على طريقتنا وأضفنا إليها ما بدا لنا
ملائماً لهذا التعقيب ، فالى أى حد نال هذا النقد من المذهب السكاتى ؟

إن طور المثالية الشاخ لا يزال بعد الهجمات التى عاناها قائماً ، لأن أكثر هذه
الهجمات قد صدر بدوره عن مؤيدى المثالية غيورين عليها ، ومن ثم جاءت حملاتهم
تخفيفاً من غلو مبدئها السكاتى وتطرفه ، فبدت المثالية بعد هذه التعديلات أدنى إلى
السكال وأوفى بقاية الأخلاقية من النسبية التى أدت فى الكثير من الحالات إلى
التحلل والفوضى ، وإنا لنسكتفى بهذا القدر عن المثالية حتى نود إليها فى الفصلين
التاليين ، وما أصدق بارودى parodi حين يقول إن التخلّى عن وجهة النظر العقلية
فى الأخلاق ، ورفض الالتجاء إلى القانون فى نقاته المجرد ، يؤدى إلى تغيير أحكامنا

على الأفعال وفاقا لحزب من يأتيها وتبعاً لقوميتها ، ويصبح احترام القواعد المقررة والمعاهدات والمعقود وإرادات الأمم وحق الشعوب في التصرف ، واجبا في عرف البعض دون البعض ، وتغير دلالات العدوان والغزو والاعتصاب وتختلف عند الغالب والمغلوب ، وتصبح قيم الأفعال نسبية بتغير الظروف والأحوال !

مصدر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها في هوامش الفصل وما ورد منها في قائمة المصادر العامة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

Kant, (1) Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals
(2) Critical Examination of Practical Reason
(both trans. by T.K. Abbott, in Kant's Theory of Ethics)

والى جانب ترجمة Paton لأولهما - وقد ذكرت في هوامش الفصل واعتمدنا كثيرا على تحليلاته - ينظر كتاب W.D. Ross في تحليل الكتاب السالف تحت عنوان :

Kant's Ethical Theory, 1954.

ومنذ بضعة أشهر من طبعتنا الثانية ظهرت في شهر واحد ترجمتان لهذا الكتاب ، أحدهما للدكتور محمد فتحي الشنيطي والثانية للدكتور عبد الغفار مكاوي .

وأعظم من كتب في الانجليزية من المعاصرين عن فلسفة كانط الأخلاقية هو H. J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة اكسفورد ، والى جانب ترجمته السالفة الذكر لكتاب تدعيم ميتافيزيقا الأخلاق يقرأ له :

The Good Will

The Categorical imperative

In Defence of Reason

Kant's Metaphysic of Experience

ويمكن الاطلاع على :

A. D Lindsay, Kant

N. Clarke, Introduction to Kant's Philosophy

J. Paulsen, Kant (Eng. trans.)

J. W. Scott, Kant on the Moral Life

Broad, Five Types of Ethical Theory

G. C. Field, Introduction to Ethical Theory

• (فيه يقارن المؤلف بين مذهب أرسطو ومذهب كانط)

R. Le Senne, } (1) Le Devoir, 1950 2 ed.

(2) Traité de Morale Générale 3 ed. 1949.

V. Jankélevitch, Traité des Vertus, 1949

الفصل الخامس

المثالية المحدثة

نشأة المثالية المحدثة رتطورها (أ) من فلسفة جرين الأخلاقية -
(ب) من فلسفة برادلى الأخلاقية - المثالية المحدثة - أهم مقومات
المثالية المحدثة

نشأة المثالية المحدثة وتطورها (١) :

بلغت المثالية الخلقية أوجها في فلسفة كانط إبان القرن الثامن عشر ، وقد رأينا
أن مذاهب سابقيه ومعاصريه - حتى من الحدسيين والعقليين - لم تصادف
عنده قبولاً ، وأنه أنشأ مذهباً توخى فيه أن يضع للأخلاق قانوناً كلياً ضرورياً
لا يرتد إلى الوجدان ولا يستقي من التجربة ولكنه يستند إلى العقل ، ويكون عاماً
مطلقاً غير مقيد ولا مشروط بغاية تقوم خارجه ، فأوجب بهذا أن يطاع مبدأ
الواجب لذاته دون نظر إلى نتائجه أو جزاءاته ، وأصبحت سلطة القانون باطنية
ذاتية وليست مفروضة من الخارج . . . إلى آخر ما قلناه في شرح مذهبه .

وقدر لهذا العملاق أن يسيطر على الفلسفة التي تلته ويؤثر في أعلامها تأثيراً
بالغاً ، ولم تتحرر الفلسفة من نفوذه إلا منذ عهد قريب ، وتولى إذاعة فلسفته
تلاميذه من أمثال د فشته ، + ١٨١٤ وشلنج + ١٨٥٤ وهيجل + ١٨٣١ وكان

(١) عولنا في تاريخها خاصة على رودلف ميتس R, Metz, Hundred Years of
British philosophy, Part 2

الآخر أقوام نفوذاً ، فأدركت المثالية الكانتية على يدهم تعديلات ضاق بها دعاء المذهب النقدي الجديد New Criticism من طالبوا بالرجوع إلى أصول الفلسفة الكانتية في وضعها الأول .

وعبرت الكانتية حدود ألمانيا إلى فرنسا وإنجلترا وغيرهما من الدول الأوروبية ، وكانت إنجلترا مرتعاً خصيباً للمذاهب التجريبية في مختلف مجالات المعرفة البشرية ، ومع هذا كانت أصلح تربة لنمو المثالية الألمانية وإثمارها ، ولهذا رأينا أن نقف عندها للإبانة عن التطورات التي أدركت هذه المثالية على يد الإنجليز :

برغم مارويناه عن بعض مفكري الإنجليز منذ القرن السابع عشر ، يرى جمهور المؤرخين أن المثالية المحدثه في إنجلترا قد صدرت عن فلسفة الألمان الممتدة من كانط إلى هيجل وليست امتداداً لتراث إنجليزي سابق ، فهي سلعة مستوردة برغم ما طرأ عليها في الأرض الجديدة من تغيرات .

لم تسكن إنجلترا بحكم نزعتها الحسية مهيأة لهذا الغزو الأجنبي ، ولكن ظروفها جديدة قد هيأت الأذهان لقبوله ، منها ظهور الشعر الرومانتيكي منذ النصف الأول من القرن الماضي — كما بدأ عند شيلي Shelley و كيتس Keats وورد زويرث + ١٨٥٠ wordsworth وكولريدج + ١٨٣٤ Goleridge وغيرهم من أثاروا الضيق بالتفكير العتيق الموروث ، ومهدوا لظهور نظرة جديدة للحياة ، وكان أقوام تأثر آفي هذا الصدد كولريدج الذي تأثر بفلسفة باركلي + ١٧٥٣ Berkley وسبينوزا + ١٦٧٧ Spinoza وأفلاطون + ٣٤٨ Plato وافتتن بفلسفة كانط وشلنج وفشته وهيجل وجوته وشيلر ومن إليهم ، وتصدى لمقاومة النزعة التجريبية عند بنجام وشيعته ، وأدخل إلى الفلسفة الإنجمازية روحاً جديدة لاتساق مع النزعة السائدة ، وبفضله اقتحمت الفلسفة الألمانية لأول مرة إطار التفكير الإنجليزي الجامد ، ولا سيما بعد أن واصل نشر ترائه في صورة منهجية تليذه جوزيف هنري جرين + ١٨٦٣ Green .

وعلى يد توماس كارلايل + Carlyle ١٨٨١ - الذى أسهم مع كولريدج فى إنشاء الرومانتيكية الانجليزية Romanticism - كان التحول الذهبى الذى هب الأرض للبذرة الجديدة ، والتسليم بالقيم الروحية للأدب والفكر الألمانى ، فكان الجسر الحى الذى يصل بين ثقافة الألمان وثقافة الانجليز ، وإن كان قد تبنى من المثالية الألمانية ناحيتها العملية والدينية على وجه أخص ، ويشبهه فى أمريكا إميرسون + ١٨٨٢ R.W. Emerson الذى كان له تأثير بالغ فى التفكيرى الانجليزى ، وفى اسكتلندا أنشأ وليم هاملتون + ١٨٥٦ Hamilton مذهباً قريب الشبه من مذهب كانط ، وكان - مع مدرسته - واسع الاطلاع على فلسفة الألمان ، وله فضله فى إخراج الفلسفة الإنجليزية من عزلتها ، وإدخال روافد جديدة من الفكر الدخيل المعاصر إلى أرضها ، ورغم أنه لم يوفق إلى فهم الفلسفة الكانتية حاول أن يوفق بينها وبين الفكر الاسكتلندى ، ومن أجل هذا عاب « سترلينج ، + ١٩٠٩ Sterling سطحيتها وسوء فهمه لفلسفة كانط .

ومن هذا نرى أن المثالية المحدثة عند الإنجليز قد مهدت لها تيارات أدبية ، ودعت إليها قلة من الفلاسفة يعيشون فى عزلة ، ولكن الذى هب الأذهان لقبولها عاملان أساسيان ، أولهما ترحيب الأوساط الدينية بالنزعة الفلسفية الجديدة ، وثانيهما اهتمام الجامعات القديمة بالدراسات الكلاسيكية :

أما عن العامل الأول فإن النزاع بين الدين والفلسفة قد اشتد فى إنجلترا إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، بعد أن ظهرت نظرية التطور واشتطت الروح المادية ، فتصدى اللاهوت لمقاومتها متذرعاً بأسلحة فلسفية ، ولم تكن الفلسفة القومية التجريبية تصلح فى هذا الصراع ، فاستعان اللاهوت بمثالية الفلسفة الوافدة من ألمانيا فى مناهضة الأدرية Agnosticism ومقاومة النزعة الطبيعية Naturalism ومحاربة اللامبالاة Indifference بالدين ، فكانت الفلسفة فى هذه المرحلة عند رواده هذه المثالية - من سترلينج وجرين والاس والأخوين كيرد (أدوارد + ١٩٠٨

وچون + ۱۸۹۸) . كانت الفلسفة عند هؤلاء تأييداً للدين وذوداً عن حماه ،
وكان هذا أقوى البواعث التي مكنت للحركة الجديدة ، وإن ضعف بنموها ، حتى
كاد يخفي عند المتأخرين من أتباعها . من أمثال فرنسيس هربرت برادلي - ۱۹۲۴
Bradloy وبوزانسكيت + ۱۹۲۳ B. Bozanquet بل تحول إلى ضده عند
ما كنجارت + ۱۹۲۵ J. M. E. McTaggart

وأما عن العامل الثاني فإن جامعتي أكسفورد وكمبرج كانتا تعترزان بالروح
الإنسانية وتهتمان بتراث الفكر اليوناني - ولا سيما فاسفة أفلاطون وأرسطو -
وكان أكبر يمثل هذا الاتجاه بنيامين جويت + ۱۸۹۳ B., Jowett وهو الذي
قضى أكثر من نصف قرن في التدريس في جامعة أكسفورد وحدها ، ولا تزال
ترجمته لمحاورات أفلاطون خير الترجمات ، وفي مقدماته لها يبدو تأثره البالغ بمثالية
الامان ، والمعروف أن بين مثالية الامان ومثالية اليونان صلات رحم وقربى ،
وقد أخذت أكسفورد تنزع إلى النفور من النزعة الحسية التي ضيقت أفق التفكير
الإنجليزي ، وتميل إلى الاتصال بمجرى الفلسفة الاوربية ، فكان ابتعاث الافلاطونية
مركز جذب للتيارات الفلسفية الوافدة من ألمانيا ، والتقى التياران في أكسفورد
وسارا في مجرى واحد في فلسفة « جويت » ومن تابعه ، لأنه كان أول وسيط
لفكر الالماني في أكسفورد التي أضحت بعد ذلك معقل المثالية الحديثة عند الإنجليز ،
وكان من كبار أتباع مدرسته ، جريرن وادوارد كيرد وتتلشيب + ۱۸۹۲
R. L. Nettleship فكان أول رائد حقيقي أدخل الروح الفلسفية التي نشأت
في الفلسفة المثالية الحديثة .

واستمرت مرحلة الإعداد للحركة الجديدة فترة غير قصيرة ، ونضجت الحركة
بعد ذلك في مؤلفات سترلنج وجريرن ووالاس وبرادلي وكيرد ، وفي مجلة تعد أهم
المجلات الفلسفية هي مجلة « العقل » Mind التي صدرت عام ۱۸۷۶ ، وازدادت
الحركة نضجا في العقد التاسع من القرن الماضي بظهور مجموعة مؤلفات في مقدمتها

كتاب جون كيرد ، فلسفة الدين ، (١٨٨٠) وكتاب جرين ، التهديد لعلم الاخلاق ، ١٨٨٣ وكتاب ادوارد كيرد ، فلسفة كانط النقدية وكتاب مقالات في النقد الفلسفي (١٨٨٢) وقد شارك في وضعه في صورة بيان مشترك عن المثالية المحدثة أندرو سوث + ١٩٣١ Andrew Seth ^(١) وهولدين + ١٩٢٨ R. B. Holdane وبوزانسكيت وسورلي + ١٩٣٥ W. R. Sorley وريتشي + ١٩٠٣ D. G. Ritchie وكان غرض هذه المجموعة — فيما أشار ادوارد كيرد في تصديره — أن يثبتوا أن طريق البحث الفلسفي هو الطريق الذي شقه كانط وكان هيجل أكبر من أسهموا في متابعته ، مع الرغبة في أن يضيفوا إلى فلسفة كانط وهيجل تعبيرا وتطبيقا جديدين ، وأن يفسروا لقراءهم كيف يمكن أن نطبق قواعد الفلسفة المثالية على مشكلات العلم والاخلاق والدين ، وهذا اتسمت آفاق المثالية الألمانية في وطنها الجديد واستوهبت كل ميادين البحث الفلسفي من نظرية المعرفة إلى مناهج البحث وفلسفة التاريخ وعلم الجمال وغير ذلك .

وقد ظهر أهم ما حققته هذه المدرسة في جامعة اكسفورد التي أصبحت معقل الحركة الجديدة ، ومنها تخرج أكثر الذين تشيعوا افلسفة كانط وهيجل وعُشِنوا بهيئات التدريس في مختلف الجامعات البريطانية ، في مقدمتها جامعة جلاسجو التي أنعمت الفلسفة المثالية بها ادوارد كيرد وشقيقه جون ، واللاس وبرادلي بعد ذلك ، وقد نشطت بها حركة تميزت باستقلال ذهني سافر ، وشغل كرسي الاستاذية في جامعة سانت أندروز « ريتشي » + ١٩٠٣ D. G. Ritchie وفي جامعة برمنجهام مورهد + ١٩٤٠ J. H. Muirhead ، ومكنزي + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie الذي شغل كرسي الاستاذية في جامعة كرديف وهنري جونس + ١٩٢٢ في جامعة سانت أندروز ، وجيمس بلاك بيلي J. B. Baillie في جامعة

(١) غير اسمه الى برنجل — باتيسون pringle - pattison لكي يتاح له أن يرث ضيعة !

أيردين... الخ وسيطرت المثالية على الفكر الفلسفي في شتى الجامعات ، وكانت مظهرها التحول وتوجيه جديد لم يعرف تاريخ الفكر الإنجليزى له نظيراً .

ولم يكن رواد هذه المثالية مجرد نقلة أو شراح ، بل زادوا خوِّروا فيما نقلوا وأضافوا جديداً ووسعوا مضمونه وهياؤا الطريق إلى مرحلة نقد بناء حطلم صور التفكير القديم وأتاح للعقل الإنجليزى أن يحلق فى أجواء جديدة لم يعبدها من قبل ، فإذا اشرف القرن التاسع عشر على نهايته كانت المثالية المحدثة تحتل مكان الصدارة من الفكر الفلسفي بغير منازع ، واختفى خصومها من أتباع مذهب ترابط المعاني Associationism ومذهب الحس المشترك Common Sense والفلسفة النفعية والاتجاه الحسى Senationalism كما اختفى أشياع الأادرية والنزعة الدارونية والتطورية وسائر صور التفكير القديم ، سقط أتباعها فى ميدان الصراع مع أتباع الحركة الجديدة .

ولكن المثالية قد واجهت منذ مطلع القرن العشرين خصمين جديدين ، أولهما مثلثة الواقعية الجديدة ، وثانيهما بدا فى الفلسفة العملية (البرجماتية) وكانت كلناهما على اتصال بالعلوم الطبيعية التى كانت ماثراً الاهتمام والتقدير ، وعلى يد أتباعهما فقدت المثالية مكان الصدارة ، بل أخذت فى التدهور بموت أقوى أتباعها — بوزان-كيت ١٩٢٣ وبرادلى ١٩٢٤ وما كنتجارت ١٩٢٥ وهو لدين ١٩٢٨ وبرنجل ثاتيسون ١٩٣١ وسورلى + ١٩٣٥ ومكنزى فى نفس العام... وهكذا كاديسدل السنار على أعظم حركة اقترن فيها الذهن الإنجليزى بالذهن الألماني ممثلاً فى كانط وهيجل ، فسكانت ثورة عارمة وتجديداً فكرياً خصبا لا يزال حيا كقوة دافعة مشمرة فى فلسفة تسود ايجلثرا اليوم وتخاصم المثالية خصاماً شديداً (١) .

(١) فى الوقت الذى أخذت فيه النزعات التجريبية فى انجلثرا تميل الى الغروب ، بموت أنمئتها — من جون ستورت مل + ١٨٧٣ الى هربرت سبنسر ١٩٠٣ — بدأت تستيقظ المثالية عند جرين + ١٨٨٢ وكيرد + ١٩٠٨ =

وفي الفترة التي سيطرت فيها الفلسفة المثالية على التفكير الإنجليزى وقوضت مذاهبه القومية ، مكنت طائفة من المثاليين لفلسفة الاخلاق المثالية، بعد أن أوضحت من طريقها اتجاهات الواقعيين من أصحاب النزعات التجريبية من الاخلاقيين، وكان في مقدمة هؤلاء : توماس هل جرين + ١٨٨٢ (جامعة اكسفورد) وچون هنرى مويرهيد + ١٩٤٠ (جامعة برمنجهام) وچون ستورث مكينزى + ١٩٣٥ (جامعة كرديف) وفرانسيس هيرت برادلى + ١٩٢٤ (أكسفورد) وجيمس ست + ١٩٢٤ (جامعة أدنبره) ووليم ريتشى سورلى + ١٩٣٥ (الأستاذ بجامعة كارديف وابردين وكبرج) وهيستنجز رشدال + ١٩٢٤ (أكسفورد) وأغرقوا قراء الإنجليزية بطائفة من مؤلفاتهم في فلسفة الاخلاق المثالية (١) .

== وسترلنج ١٩٠٩ - فلما أخذت المثالية تضعف في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين ، همت باليقظة النزعات التجريبية القومية من جديد ، بدأت بدعوة « فتجنشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein لفلسفة التحليل عام ١٩٢٢ وتآلفت حولها مدرسة التحليل (مور ورسل وبروز وستنج) وهاجرت للوضعية المنطقية من فينا الى إنجلترا وتزعم الدعوة لها الأستاذ آير A. Ayer وسرعان ما استردت النزعات القومية سيادتها .

(١) أهم المؤلفات التي صدرت في إنجلترا عن أصحاب المثالية المحدثه أواخر القرن ١٩ وأوائل القرن ٢٠ وقد ذكرت أمامها سنة أولى طبعاتها - مع أغفال السنوات التي أعيدت فيها طبعات هذه الكتب :

Th H. Green. Prolegomena to Ethics, 1883.

J. H Muirhead, The Elements of Ethics, 1892.

J. S. Mackenzie, (1) Manual of Ethics, 1893.

(2) Ultimate Values in the light of Contemporary Thought, 1924.

James Seth, (1) A Study of Ethical Principles, 1894.

(2) Freedom as Ethical Postulate, 1891.

W.R. Sorley, (1) Recent Tendencies in Ethics, 1904.

(2) Ethics of Naturalism, 1895.

=

وقد تأثر بالحركة الجديدة كثيرون من دعاة التجريبية الإنجليزية العتيبة ، وفي مقدمة هؤلاء جون ستورت مل + ١٨٧٣ هنرى سدجويك + ١٩٠٠ Sidgwick فأما أولهما فقد تلقى النفعية الحسية عن « بنتام » ، و « جيمس مل » ، ولكنه انفصل بمثالية الألمان عن طريق شراحها من الإنجليز والفرنسيين ، وخضع لتأثيرها حتى أصابته أزمة نفسية في خريف عام ١٨٢٦ أدرك خلالها ضيق المذهب النفعى وضرورة العمل على تعديله كما عرفنا من قبل (١) وإذا كان مل قد اقترب من مذهب العقليين مقنناً متفكراً ، فإن سدجويك قد حاول واعياً أن يجمع بين الحسية والحدسية العقلية علانية في مذهبه النفعى الحدسى (٢) .

كان أكبر أئمة المثالية الأخلاقية الحديثة من أتباع هذه الحركة الجديدة توماس هل جرين وفرنسيس هيرت برادلى . وجون ستورت مكنزى ، وجون هنرى موبرهيد ، وجيمس سث ، ووليم ريتشى وسورلى ومن إليهم ، فلنقف قليلاً عند نموذج غلبت على تفكيره الأخلاقى مثالية كانط — هو جرين — ونموذج ثان شاعت في مثاليته الأخلاقية فلسفة هيغل — هو برادلى — ونشير موجزين إلى أن أدوارد كيرد قد كان له تأثيره في بعض أئمة المثالية الحديثة وفي مقدمتهم مكنزى وموبرهيد .

(3) Moral Life & Moral worth. 1911. =

(4) Maral Value & the Idea of Good, 1918.

H. Rashdall, (1) The Theory of Good & Evil, 2 vols, 1907.

(2) The Problem of Evil, 1912.

(3) Ethics, 1913.

(4) Is Conscience an Emotion, 1914.

(5) Ideas & Ideals, 1928.

(١) انظر كتابنا : جون ستورت مل ص ١٠٨ وما بعدها وكتابنا مذهب المنفعة العامة ص ١٣١ وما بعدها ، وانظر المنفعة عند جون ستورت مل في المصل الثاني من الباب الخامس في هذا الكتاب .

(٢) انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة في الفصل الثالث من الباب الثالث ص ٢٣٦ وما بعدها .

(أ) من فلسفة جرين الأخلاقية :

على يده أخذت المثالية الألمانية تنشر رسائلها الاجتماعية سوسنوية ، وتستقر في وطنها الثاني الذي كان يهدف في عنف عن مؤثرات الفكر الدخيلة ، ففتح جرين هذه الجبهة العاتية وأتاح غزوا الأفكار الجديدة لأرضها ، وقد استلمه دنيامين جويبع، الذي وجهه إلى مثالية كانط وهيكل ، فنزع إلى النهوض بتجربة جديدة خلافة يشكل فيها كل ما يتلقاه من الفكر الدخيل وينشئه خلقاً جديداً ، ولم يكن ذلك بميسور دون تقويض المذاهب القومية القديمة التي تعوق قيام البناء الجديد ، ومن هنا كانت رسالته تقويضاً للمذاهب القديمة وتمهيداً لفكر مثالي جديد نضج على يد برادلي وبوزانكي وما كتجارت ومن إليهم ، فكانت فلسفته فصلاً جديداً في تاريخ الفلسفة الإنجليزية . استمد بعض عناصره من أفلاطون وأرسطو فصاعداً إلى كانط وهيكل ، ولكنه يدين في فلسفته الأخلاقية إلى كانط بوجه أخص ، فكان كثيراً ما يبدأ ويبني على أساس مسلمات كانتية، بل كثيراً ما كان ينتهي إليه كانط أو ما يقارب ما انتهى إليه ، وإن كان قد قرأ كانط بمنظار هيكل .

خاص جرين نزعة الحسين من الطبيعيين والنفعيين ومن إليهم من التجريبيين ، وقوض الأخلاق التي ترقد إلى وجدان الذة ، لأن حصر غاية الإنسان في طلب الذة وتجنب الألم ، يعوق تحقيق المثل الأخلاقي الأعلى . بل إن الذة لا تصبح لها دلالة أخلاقية إلا إذا اتصلت بوعي يدركها وترتفع بذلك إلى مستوى أرفع ، وتصبح عنصراً من عناصر الحياة الأخلاقية ، وإضافة لذة إلى لذة ، أو المقارنة بين مقدار كل منهما والآخر ، عمل مستحيل من ناحية ، وغير ذي معنى من ناحية أخرى ، فذهب الذة (أو المنفعة) غير مقنع من الناحية النظرية وخطير في نتائجه من الناحية العملية .

وبرغم هذا النقد الهدام يوافق جرين على مصادرة بننام التي تقول بضرورة العمل لتحقيق أوفى قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس ، لأن هذا عنده يهدم

الفوارق الطبقية وينمى الحاسة الاجتماعية ... هذه ردة إلى مذهب حاربه في عنف لعل مردها إلى أن معاصره «جون ستورت مل» أكبر دعاة التجريبية في عصره قد ارتفع بفكرة المنفعة حتى حررها من الانانية الصارخة ، وأبدى من الميول الاجتماعية والنزعات الانسانية ما قرب نفعيته من مثالية الحركة الجديدة ، على أن هذا الرد يشهد — على أى حال — بأن جرين لم يتحرر من تراث الماضى الذى شاد فلسفته على أنقاضه .

وشبه بهذا ما يلاحظ في فلسفته السياسية التى كانت امتدادا لمبادئه الاخلاقية، حرص فيها على أن يؤكد أن الشخصية الخلقية لا تتحقق إلا في المجتمع ومن ثنائه، فأكد بهذا العامل الاجتماعى في حياة الفرد الخلقية ، لكن هذا الذى تلقاه عن كائط وفشته لم ينمعه من الارتداد إلى النزعة الفردية الماثورة عن أهل وطنه ، فكفل للفرد استقلاله وحرية في المجتمع الذى ينتمى إليه ويدين له بالولاء .

وقد صرح بأن الله كامن في شعورنا بالمثل الأعلى الذى يقترن بالوأم يوجب علينا العمل على تحقيقه، وجاهر بأن الاخلاقية لا تتحقق بأشباع جزء من طبيعتنا — حسيا كان أو عقليا — بل تتحقق عنده بارضاء طبيعتنا كلها — وهذا هو تحقيق الذات — ولم يرضه تفسير التحريريين والنطوريين لهذه الطبيعة ، لأن تفسيرهم قد هبط بقيمة الحياة الانسانية ، وعجز عن تفسير الحاسة الخلقية أو الشعور بالتبعة، ومن هنا جاء اهتمامه باعادة النظر في تفسير الطبيعة الانسانية واستعداداتها، ورأى أن تفسيرها الحقيقى مرهون بالوقوف على حقيقة الشعور الانسانى ، وهو عنده شعور بالذات (العاقلة) فاتمى بهذا إلى إقرار العالم الروحى الذى يرتد إلى علة مطلقة أزلية هى الله ، وصرح بأن في الانسان حظا من العقل الالهى هو أصل الدين والاخلاق ، وأساس الاعتقاد في خلود الروح .

إن العنصر الجوهرى في طبيعة الانسان هو العنصر العقلى أو الروحى السكامن في جبلته ، والانسان شأنه شأن الحيوان ، فيه شهوات واحساسات وصور عقلية ،

ولكنه يتميز من الحيوان بأنه "وهب عقلا بفضلته تهذب شهوات الانسان واحساساته ، فأصبحت شهواته appetites تنطوى على شعور بغاية ، وبهذا تحولت الى رغبات ، كما أن احساساته sensations أصبحت بفضل العقل تتضمن في وضوح عنصر المعرفة ، ومن أجل هذا تحولت الى ادراكات حسية (perceptions) ومرجع الامر في كل هذا الى أن الانسان كائن ناطق روحى شاعر بذاته .

ودلالة الحياة الخلقية تقوم في الجهد المتصل الذى تبذله على الدوام لاطهار طبيعتنا العاقلة الروحية الشاعرة بذاتها ، والكشف عنها واضحة في أكمل صورها ما استطعنا الى ذلك سبيلا ، فان ماهية الانسان تقوم في طبيعته العاقلة وليس في الجانب المشترك بينه وبين الحيوان ، والحياة الخلقية عند جرين تفسر بالغاية التى تهدف اليها ، ولما كنا لم نبلغ بعد هذه الغاية ، تعذر علينا تفسير الحياة الخلقية وان كنا نستطيع مع هذا أن نرى الطريق الذى سلكته طبيعتنا العاقلة في تطورها ، والاتجاه الذى ينبغى أن نسلكه لنزيد من هذا التطور .

وقد تابع جرين سابقيه من المثاليين الذين تصوروا الكون تطورا روحياً بلغ أوجه في حياة الانسان ، ورأوا أن غاية السلوك الانسانى تبدو في أكمل تحقيق لطبيعته الروحية ، وفسروا التاريخ باعتباره عملية انبعاث وتساعد تدريجى نحو تحقيق أصدق صور الشعور بالنفس واكملها ، ولا يمكن أن يتحقق هذا بمحبة الذات الفردية بل يتحقق باقتران خير الفرد بخير المجموع ، على اعتبار أن كل فرد له مكانه ووظيفته في نظام اجتماعى يقصد واعيا الى تحقيق انسانية كاملة ، ومن ثم يخطئ من يفكر في نفسه كفرد منعزل ينشد خيره مستقلا عن خير الآخرين . بل يجب أن ينصب تفكيرنا على أنفسنا باعتبارنا أعضاء في نظام اجتماعى يهدف الى تحقيق أكمل صورة من صور الوجود الانسانى . وعندئذ يصبح واجب كل فرد أن يعمل لخدمة النظام الاجتماعى الذى يعتبر أحد مقوماته ، مساهما بنصيبه — ولو كان ضئيلا — في تقدم النظام الذى يتعلق به ، وسعادته الحقة تقوم في ذلك

وليس في مجرد الاستمتاع باللذة الفردية ، والسعادة التي تتصورها على هذا النحو تقوم في طاعة الانسان لاوامر القانون ، وليس هذا القانون من وضع الدولة ، بل ليس قانونا باطنيا بالمعنى الذي ذهب اليه كانط في أمره المطلق، انما هو القانون الذي يشكله بالتدرج تطور وعى المجموع في جهوده التي يبذلها بتحقيق أسمى نوع من الكمال تستطيعه الطبيعة البشرية .

هكذا بدت فكرة تحقق الذات Self-realization خلال الشعور الاجتماعي نحو غاية أخلاقية ، وأصبحت السعادة تقوم في أداء الفرد لوظيفته الملائمة في مجتمع منظم ... الى آخر هذا التصور الهيجلي الذي أثر في جرين وبرادلي ومن اليهما من دعاة المثالية الحديثة .

كان « كيرد » يقول بتحقيق الذات خلال تضحية الذات ، تفاديا للنزعة الفردية وقضاء على الانانية ، تضحي النفس الصغرى أو الذات الفردية في سبيل الذات الكبرى Comprehensive وهي التي تتضمن القيم السامية العليا ، واتفق جرين مع غيره من المثاليين في محاربة الفردية والانانية والقول بتحقيق الذات الصادقة ، فقال إن الإنسان يتصرف وفاقاً لطريقة يألفها هي عالمه الذي يعيش فيه ، وهي تتراوح بين متعة حيوانية خالصة ومبدأ عقلي يجرى بمقتضى الحكمة والتبصر ، والطريقة التي يألفها الإنسان تكون خلقه أو نفسه ، فإذا انساق إنسان أمام دافع مفاجئ أو إغراء غير متوقع إلى تصرف لا يلائم خلقه الذي تطبع به قال إنه لم يكن نفسه حين أقدم على هذا التصرف — أى أنه تجاوز طبيعته — وأنه لا يحمل تبعه ما فعل ! وكلما كبرت به السن تحجر على ما ألف وارتاح له ، ومع هذا يشعر الإنسان أحياناً بأن سلوكه الذي ألفه واعتاده لا يرضيه ، ويدرك تحت تأثير وخزات ضميره عالماً أسمى من العالم الذي يعيش فيه وأنبل ، ويقين أن سلوكه الذي اعتاده لا يوائم نفسه الحقيقة ، فينزح إلى التخلي عنه إلى عالم مثالي يمن إلى الحياة فيه بحكمة وتبصر ، ذلك هو عالم النفس الناطقة ، ومثل هذه الحياة المثالية تقتضى الإنسان أن

يفهم العالم الذى يعيش فيه ويدرك فيه علاقه به ومكانه منه ، وأن يجرى سلوكه ، وفقاً لهذا الفهم بحيث يبدو على اتساق معه ، وليس ذلك بالامر الهين اليسير فإن كل ما يستطيعه الإنسان هو أن يعمل على ترقية هذا الفهم تدريجياً ، وأن يخضع سلوكه له بحيث يبدو على غير تناقض معه ، بهذا يكون نفسه بأسمى معنى يحمله هذا التعبير .

وفي ضوء هذا نستطيع أن نفهم مغزى المبدأ الكانتي الذى قضى بأن يكون الإنسان على اتساق مع نفسه ، بحيث يستطيع أن يعمم سلوكه الاخلاقى بغير تناقض ، ولكن هذا القانون يزودنا بصورة من غير مادة — كما قلنا من قبل . إن كان قد أخطأ حين أدرك العقل فى صورة مجردة خالصة ، فانهى إلى تصور العقل متعارضاً مع رغبات الإنسان وميوله ، أما جرين فإنه يجاهر بأن العقل ينتمى إلى العالم الذى يقوم بتفسيره ، ويقول إن عالم الاستبصار العاقل — العالم المثالى — يتجلى فيه العالم كله بما فيه رغباتنا وميولنا فى علاقاتها الصحيحة بغيرها من عناصر طبيعتنا ، وإذا كانت القذارة مادة وضعت فى غير مكانها الملائم لها ، فالشر رغبة أسيء وضعها فى مكانها .

وفي ضوء هذا نستطيع أن نفهم المعنى الصحيح لمبدأ السعادة ، لقد أخطأ الذين تصوروا مجرد إشباع لكل رغبة على حدة (أتباع مذهب اللذة الفردية) كما أخطأ الذين ظنوا وهما أنها تتمثل فى إشباع أكبر مقدار ممكن من الرغبات (دعاة المنفعة العامة من أمثال بنام) إن غاية السلوك الإنسانى تقوم فى تنظيم الرغبة وتنسيقها Systematisation بحيث تحتل مكانها الملائم لها دون أن تتجاوزها ، وبهذا يكون أصح معنى للسعادة بميزة من اللذات المؤقتة أنها تقوم فى الشعور الذى يقترن بالتنظيم المشار إليه . فهى وجدان يقترن باتساق العناصر المختلفة فى طبيعتنا بحيث تتسجم فى وحدة مثالية ، إن السعادة بهذا المعنى ليست الغاية التى يهدف إليها سلوكنا ولكنها عنصر ضرورى وملازم لتحقيق هذه الغاية ، ولعل سبينوزا قد أراد هذا حين قال إن السعادة ليست جزاء الفضيلة بل هى الفضيلة نفسها .

وإذا جاز اعتبار المثل الأهلئ أمرأ وحب النظر إلهه على أنه أمر غير مفروض علينا من خارج ، إنه صوت النفس الصادقة (الناطقة) فئنا يصدر أحكامه على النفس كاتبدو أثناء تطورها ، والضمير من هذه الناحية هو الشعور بأننا لسنا أنفسنا ، وبهذا لا يبدو الواجب فارغا لا يحمل معنى ، لأنه مرتبط بفحوى الحياة الواقعية ، وهكذا يتصل المبدأ الخلقى بالحياة العملية ، وتزول عن المبدأ الكائنئ صورئته التي تباعد بينه وبين عالم التجربة (١) .

وبروح مشبعة بفلسفة كانط أكد جرئن قيمة الفرد المطلقة ، ودعا إلى المساواة والإخاء بين كافة الناس ، إذ ليس من حق إنسان أن يعمل على تحقيق خير له أو لغيره بوسائل قد تضر بغير الآخرين ، وفي ضوء هذا يتعين على كل إنسان أن يعامل الإنسان على الدوام في كل فرد بوصفه غاية في ذاته ، وليس وسيلة إلى غاية تقوم وراءها ، فإن تحقيق الخير الصحيح مستحيل مالم يكن لكل فرد كئانه الذي يتعين على كل فرد آخر أن يعترف به ويتوخى احترامه ويجاهر جرئن بأن المثل الأخلاقى الأعلى قد أحسنئ التعبير عنه المثالية الألمانية الحديثة ، ولكنه ينحدر بمحدوره إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، ومع تقديره لفلسفة اليونان صرح بأن المسيحية حين دعت إلى المساواة والإخاء بين البشر قد وسعت نطاق الأخلاق ودفعت بها إلى تقدم لا ينفئ .

وهكذا شدا جرئن في فلسفة الأخلاق نفما لم تسمعه بلاده من قبل ، وكان من قوة الشخصية وسمو النفس ونبل الخلق بحيث أصبح طاقة خلاقة ومصدر قوة روحية فعالة ، وسكن وفاته المبكرة — في السادسة والأربعين من عمره — ومن غير أن يصدر في حياته مؤلفاً مسبباً ؛ كانت صدمة عنيفة للحركة الجديدة وروادها من أقرانه ومحبيه (٢) .

(1) Mackenzie op. cit., p. 248 ff.

(١) خير مصادر فلسفته الأخلاقية كتابه الذى نشر بعد وفاته بعام :
prolegomena to Ethics — وقد عرض لشئرح مذهبه كثيرون في مقدمتهم =

(ب) من فلسفة برادلى الأخلاقية :

أخذت المثالية تنضج على يديه بعد جهود أسلافه من الرواد — من أمثال جرين وكيرد — فكان أول من وضع بذور مذهب جديد يلائم الأرض الجديدة ، في أصالة في التفكير يكاد لا يدانيه فيها أحد من فلاسفة بلاده ، ومع تأثره بفلسفة هيغل — وليس بكانط — كان يرفض أن يعد هيغلياً ، لأن ما تلقاه عن هيغل قد صهره في بوتقة عقله ، وأضاف إليه الكثير من وحي تفكيره . وبدأ هذا حتى في كتابه الذى أصدره مبكراً عام ١٨٧٦ تحت عنوان « دراسات أخلاقية » ، قبل أن ينشر كتاب جرين « التمهيد لعلم الاخلاق » بسبع سنوات — فكان أول كتاب كشف الانجليز المثالية الاخلاقية عند الالمان ، وقد قال عنه « بورزانكيت » ، إن ظهوره يعد عند الكثيرين منا حدثاً غير مجرى تاريخ الفلاسفة الخلقية ، فقد أكد أن الفلسفة الالمانية هى الاتجاه الفكرى الوحيد الذى يستطيع أن يخرج التفكير الانجليزى من عزلته الخطرة .

وقد نهض برادلى بهدم مقومات الفكر التجريبى السائد فى بلده ، وشاد على أنقاضه بناء مثالية جديدة ، استخدم أسلحة هيغلية فى تقويض مذاهب اللذة والمنفعة وغيرها من النزعات التجريبية الطبيعية ، لأن الاخلاق عنده تستهدف تحقيق الذات واكتمالها ، وليست الذات حشداً من العواطف والارادات والاحساسات الجزئية ، ولكنها ذات كلية تعلو على الذات الجزئية .

ومع هذا لم يتابع المثالية الالمانية عن غير وعى وتبصر ، بل رأى أنها لا تقل فى جمودها وتهاافتها عن أكثر مذاهب الماديين جموداً وتهاافتاً ، لأن عظمة الكون

= مكزى ومويرهيد وميتس و Brett فى مادة « جرين » فى Fncyclopedia of
W. D. Lamont و Religion & Ethics فى Introduction to Green's
Moral philosophy و A. Wolf فى Recent & Contemporary
philosophy فى "Outline of Modern Knowledge"

البادية للعيان تبدو عند أتباع هذه المثالية مجرد خيال أو خداع ! قد قوض مذاهب اللذة والمنفعة في فصل عقده في كتابه السالف تحت عنوان « اللذة من أجل اللذة » ، وقد عقد فصلاً آخر عن « الواجب من أجل الواجب » ، هاجم فيه مبدأ الواجب على النحو الذى صورده عليه كانط ، فجاهر بأنه مبدأ صورى شكلى محض لا يصلح مرشداً لسلوك الانسان ، وقصد من وراء نقده للمذاهب التجريبية والمثالية معاً أن يدعو إلى تحقيق الذات ، فالفرد لا يعيش فى عزلة عن المجتمع ، إنه كائن اجتماعى يتعين عليه أن يعرف طبيعته داخل كل اجتماعى ، فقوض برادلى بهذه النزعة الفردية التى لازمت فلسفة الاخلاق عند الانجليز ، وتخلص من الهوة التى أقامها كانط بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون ، وأوجب أن يكون المثل الاعلى ممكن التحقيق فى المجال الزمنى للوجود ، وبحيث يقترن تحقيقه بالرضا والارتياح ، وبهذا يخفى التوتر القائم بين الالزام (١) والوجود الفعلى ، وبهذا تبدو الحياة الخلقية فى جو أرق وأرحم مما صورده كانط ، ويقترن الحب بالواجب ، ويبدو معيار السلوك قائماً فى المجتمع بعرفه وقوانينه ونظمه ، وبهذا ارتد برادلى إلى تراث بلاده وأخضع الفرد لمعايير مجتمعه ، وإن رفض أن يحبس الفرد فى بيئته الاجتماعية ، وجعل مثاليته تركز على أسس اجتماعية بالزواج القومية .

وقد خالف « جرين » فى عقيدته فى الله فرفض رأيه فى النظر إلى الله كذات مشخصة ، ونزّهه عن كل معنى من معانى التشبيه ، وأنكر نسبة الخير إلى الله ، بل أنكر رأى كانط وجرين فى أن الخلود الذاتى أمر تقتضيه الحياة الخلقية ، وبهذا وبغيره أنشأ برادلى فلسفة خلقية تمد جذورها إلى مثالية الالمان ، ولكنها تنفرد بطابع انجليزى مستقل .

(١) obligation وهو يتضمن الينبغية oughtness (ما ينبغى أن يكون) .

من تيارات المثالية الحديثة :

ذكرنا من دعاة المثالية الحديثة نموذجاً كانتياً وآخر هيغلياً ، ونشير الآن إلى أن من هؤلاء من تابع إدوارد كيرد - الذى كان بدوره هيغلياً - وأكبر هؤلاء : جون استورت مكنزى وجون هنرى موير هيد ، فلتقف عند ثانيهما قليلاً :

« يميزه » من أقرانه تأثيره بفلسفة جرين فى تطبيق المثالية على مشكلات الحياة اليومية ، وقد أفضى به هذا إلى الانصراف عن دراسة فروع الفلسفة النظرية ، وإذا كان لم يوفق فى إضافة شئ أصيل إلى تراث المثالية فإنه كان بحق أكبر من صانوا تراث كيرد وجرين بوجه خاص ، وكان يميزه نزوعه إلى الاعتدال ، والتوسط بين الخلافات التى كانت تسيطر على التفكير الانجليزى فى عصره ، فمن ذلك أنه رأى أن غاية الافعال الخلقية ومقياس خيريتها عند أصحاب المذهب الذى والتفمى هو اللذة أو المنفعة ، وأن مذهب السعادة Eudaemonism قد صحح هذا الوضع فجعل الخير الافصى قائماً فى السعادة لا فى اللذة ، فهو ليس مجموعة من المشاعر والوجدانات يقوم كل منها مستقلاً عن غيره ، ولكن هذه المشاعر تتجه إلى خدمة « كل » يفوق النفس الجزئية ويعملو عليها ، ولكن مذهب السعادة يعجز بدوره عن تزويدنا بحل للمشكلة الخاقية ؛ ويمضى « موير هيد » إلى نقد المذهب الحدسى العقلى كما يبدو فى الامر السكائى المطلق ، وبأخذ عليه قصر الاهتمام على العنصر العاقل فى طبيعة البشر ، ويقول إن إقامة الاخلاقية على فعل الواجب لذاته تخضع الحياة الخلقية إلى قانون صورى مجرد خالص ، ومن ثم تسلبها كل ما هو قيم وحبيب إلى نفوسنا ، فالواجب لا يكون قط مبدأ مطلقاً من كل وجه ، لانه يشير على الدوام إلى مصلحة انسانية ، إن المثل الاعلى الذى يقوم على توجيه الافعال الانسانية عمداً على عكس رغباتنا ومصالحنا ، شبيه بالمثل الاعلى الذى يخلو من الشعور بالواجب والتبعة الاخلاقية ، كلاهما يدعو إلى النفور والاشمئزاز ، وهكذا رفض موير هيد مذاهب المنفعة والسعادة والواجب الصورى على السواء ،

وعرف الاخلاقية بأنها طاعة الانسان بحض حريته لقانون شرعه الانسان باعتباره وحدة شاعرة بذاتها وفرضه على سائر عناصر طبيعته .

وقد أتاحت له سماحته أن يخفف من حدة التعارض البادى فى تيارات الحركة المثالية ، وأن يساير أو يستوحى التيارات المضادة لها — كالبرجامية والواقعية الجديدة — لانه أوجب على المثالية أن تلائم بين نفسها وبين النفس الكبير العلى حتى تسكفل لنفسها البقاء ، وزاد فتتبع التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الانجلوسكسونية ، فى كتاب قيم تحمل هذا العنوان . فأنبت — كما قلنا من قبل — أن إنجلترا كانت مهياة للمثالية الدخيلة منذ زمن طويل .

وسار فى هذا التيار المعتدل من المثالية « جيمس سث » ، فجعل وظيفة الاخلاق وضع مثل أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى ، وفى دراسته لمبادئ الاخلاق عرض للتباين بين مذهب اللذة أو المنفعة عند أتباعه من الابقورية قديما والنفعيين حديثا ، بمن جعلوا معيار الاحكام الخلقية قائما فى وجدان اللذة ، وبين مذهب القانون العقلى المتزمت عند أتباعه من الرواقية قديما والحدسيين — من أمثال كانط حديثا ، بمن جعلوا معيار الاحكام قائما فى العقل وقد تجرد من الحساسية فى كل صورها ، ونفر « سث » من هذا التباين وقدم حلا وسطا فى مذهب سماه بمذهب السمادة Eudaeonism على النحو الذى بدا عند أفلاطون وأرسطو قديما ، وبطلر وهيجل حديثا . فإذا كان شعار النفعيين هو إشباع الذات ، وشعار الحدسيين من أصحاب القانون العقلى الصارم هو تضحية الذات ، فإن شعار مذهب الجديد هو تحقق الذات التى تجمع بينهما فى حرية تنسجم فيها كل القدرات ، وتميش حياة أخلاقية يرتبط فيها المثالى بالواقعى ارتباطا عضويا .

والى مثل هذا مضى رواد المثالية الجديدة بمن أشرنا إليهم ، وبفضل جرين وكيرد . وأتباعهما تمسكت المثالية الجديدة عند الكثيرين من فلاسفة الإنجليز المعاصرين ،

على نحو ما أشرنا من قبل . وأكبر الذين يعملون على إحياء المثالية الألمانية الكانطية في أيامنا الحاضرة ، « باتون » H. J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة أكسفورد ، وقد وضع عن كانط مجموعة قيمة من المؤلفات تجلو غامضه وتحل مذهبه (١) .

أهم مقومات المثالية المحدثة :

نهضت المثالية المحدثة على أنقاض الاتجاهات الواقعية التي وهنت تحت ضربات الحركة الجديدة ، ومات أواخر القرن الماضي و فجر القرن الحاضر أئمة الدعوة إلى الفلسفة النفعية والنزعة التطورية والاتجاهات الطبيعية في الدراسات الإنسانية ، دون أن يتركوا وراءهم جيلا يقوى على حمايتها ويقوم على صياغة تراثها فتتمكن أفراد المثالية الجديدة من تقويض هذا التراث القوي وتطهير الأرض من جذوره ، وتلقيحها ببذور جديدة استوردوها من ألمانيا في أولى مراحل نضالهم على نحو ما أشرنا من قبل ، ولكنهم لم يقنعوا بأن يكونوا مجرد نقلة وشراح لهذا التراث الدخيل ، فتصدوا لنقده وتمحيصه والكشف عن وجوه النقص والتفاوت فيه ، توطئة لإقامة بناء جديد فيه من وحي تفكيرهم أصالة وابتكار ، وكان من أظهر وجوه النقد التي أخذوها على مثالية الألمان — في مجال الأخلاق — مثلة في فلسفة كانط — أن مبدأ الواجب فيها يتسم بالصورية التي تحول دون اتخاذ مرشدا لسلوك الإنسان ، إذ ليس من المجدي أن يقال الإنسان أن عليه أن يأتي الخير

(١) من هذه الكتب : The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy.

The Good will.

Kant's Metaphysics of Experience

The Moral law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals

(وهو ترجمة وتحليل دعائم ميتافيزيقا الأخلاق)

In Defence of Reason

لمجرد أنه خير ، مالم يحدد له المضمون العيني للخير — فيما قال برادلي وغيره من أتباع المثالية المحدثة ، إن صورية الواجب تجعله قاعدة سلبية ترشد إلى ما يتعين الإمساك عن فعله ، ولكنها لا تفيد فيما ينبغي فعله — فيما قال مكنزي وغيره — على نحو ما أشرنا من قبل .

وضاق أتباع الحركة الجديدة بتزمت الفلسفة السكاتية وصرامة قانونها الأخلاقي ، وبدا هذا في استبعاد العواطف والميول — بالغا ما بلغ نبليها — باعتبارها على فعل أخلاقي ! وجعل القاعدة الأخلاقية صلبة لا تقبل الكسر إلا مع انهيار المبدأ الأخلاقي ، لأن الشر لا يمكن تعميمه من غير تناقض . . . إلى آخر ما عرفنا في تعقيبنا على مبدأ الواجب في فلسفة كانط (١) :

لكن مهمة المثالية المحدثة كانت أشق وأكثر وعورة من العناية التي احتملتها في مصارعة التراث القومي في أمنع قلاعه — عند التفهيم والتطويرين وسائر أتباع النزعة الحسية الطبيعية — وفي نقد عملاق المثالية السكلاسيكية الألمانية على النحو الذي عرفناه من قبل ، كان على أتباع الحركة الجديدة أن يقيموا مكان هذه الانقراض بناء سليما جديدا ، وفي مقومات هذا البناء في الفلسفة الجديدة يبدو أن العقل قد خلق في أجواء مثالية عالية دون أن يفقد اتصاله بالأرض التي يقف فوقها ، ولا احترامه لتراث قومه وتقاليده ، ودعوا إلى الغيرية والتضحية في سبيل المجموع ، من غير أن يحقروا من الأثرة أو يقطعوا الصلة بين دعوتهم وبين الانانية التي تميز من غير إضرار بأحد متى أحسن استغلالها ، فجمعوا بين تأكيد الذات ونكرانها ، وقارنوا كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمى إليه ، وحرصوا على أن يكفلوا للإنسان استقلال شخصيته ويصونوا له حريته وكرامته في نفس الوقت الذي طالّبوه فيه بإدماج مصلحته في مصلحة المجموع الذي يعيش في كنفه ؛ وصوروا المثل الأعلى في

(١) انظر « تعقيب » آخر الفصل الرابع من الباب الخامس .

صورة تحقيق للذات العاقلة بحيث لا يحارب الجانب الحاس في طبائع البشر، ولا يغالى في تقدير الجانب العاقل فيها على حساب الجانب الحيوانى بواد الشهوات وإقامة نوازع الحس وكانت هذه بعض مظاهر الجانب الإيمجاني في فلسفة المحدثين من هؤلاء المثاليين ، وفيها دلالات سافرة على أنها كسبت في أرضها الجديدة مقومات لم تعرفها المثالية الكلاسيكية من قبل ، فلنقف قليلا لتوضيح بعض هذه المعالم :

اتفق خصوم المثالية من الفلاسفة مع عامة الناس على القول بأن المثالية الخلقية من وحى الخيال ، بمعنى أنها تعبير عن وهم مقطوع الصلة بعالم الواقع ، وحسبنا أن نسوق شاهدين للدلالة على صدق ما نقول ، أولهما عن فيلسوف حسي تجريبي من أعلام المذهب النفعي ، وثانيهما عن وضعي سيكولوجي من دعاة النزعة العلمية في الدراسات الأخلاقية ، فأما أولهما فهو د بقتام ، الذي يرد سلوك كله إلى وجدان اللذة والألم . ويهاجم المثالية الخلقية ويقول إن صاحبها يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ [وهو بعيد عن عالم التجربة] في نشر آراء قاطعة جازمة في كبرياء . حول الواجب والواجبات (١) .

وأما ثانيهما فهو د ديبرا ، J.L. Duprat الذي انتصر للنزعة الوضعية وهاجم الدراسات الأخلاقية التي تقوم على أسس ميتافيزيقية ، فجاهر بأن الفيلسوف الأخلاقي يستمد المثل الأعلى من مزاجه الخاص وميرله الشخصية ولا يستقيبه من عالم الواقع والتجربة ، ولهذا يتصور أن جميع الناس في كل زمان ومكان قد صيغوا على نمطه وصنعوا على شاكلته ، وأنه يمثل أنبل نموذج للبشرية ، اصطفاه الله

(١) انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة ص ١٠٢ وقارن Martineau, vol. II, p 307

والنصوص التي أوردتها كثيرة اكتفينا منها بالفقرة المذكورة . وانظر في هذا النس مقدمة الطبعة الثانية في هذا الكتاب .

ليهدى أقرانه ويرشدهم سواء السبيل بقواعد وحكم قيمتها مرهونة بجمالها
وسمو مظهرها... الخ (١) .

عبر هذان الناقدان ومن ذهب مذهبهما عما يجيش بصدور عامة الناس من
هواجس ، ونسى هؤلاء جميعاً أن المثالية تعبير عن أسمى جانب في طبائع البشر ،
وهو الجانب العاقل الناطق ، وهو حظ مشترك بين الناس جميعاً ، بهذا الجانب يتميز
الإنسان من سائر الكائنات : جمادها وحيوانها على السواء ، والكائن الذي يعيش
بغير مثل أعلى يستمسك به ، إما أن يكون وحشاً أو إلهاً — فيما قال أرسطو من
قبل — هو وحش لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز واقعه إلى اعتناق مبدأ يدين به
أو تصور كمال يعيش طامحاً إلى تحقيقة ، أو هو إله حقق في حياته العملية مثله العليا
التي عاشت في تصوره العقلي وملأت حياته ، إن إنسانية الإنسان لا تستقيم إلا
مقرونة بمثل رفيع يتمسك به ويخضع حياته لمقتضياته (٢) .

هكذا تصور المثاليون خطر المثالية في حياة الإنسان ، ولكن أصحاب
المثالية الجديدة قد لاحظوا أن جمهرة أسلافهم من الأخلاقيين قد انشطرت
كثرتهم إلى فريقين متعادين : فريق يبني الأخلاقية على الانانية وتوكيد
الذات Self.assertion وفريق يقيمها على الغيرية ونسكران الذات Self-denial
وفي غمرة هذا النزاع كثيراً ما يفقد الإنسان صلته بالمجموع الذي يعيش
فيه ، والقيم التي يدين بها أفرادها ، ولم يجد المثاليون الجدد تصحيحاً لهذا
الوضع في المثالية الكافية التي اعتنقوها ، ومن أجل هذا نقدوا الكثير من

(١) انظر مقدمته لكتابه بحث في أسس الأخلاق النفسية الاجتماعية ،

ترجمه الى الانجليزية Greenstreet

تحت عنوان : Psycho -- Sociological bases of Ethics
Morals : A Treatise on the

(٢) قارن Mackenzie, p. 273

أسسها ومقوماتها — كما عرفنا في الحديث على: مذهب كانط في ضوء ما قال نقاده — وأضافوا إليها تعديلات غيرت الكثير من ملاحظاتها كما قلنا من قبل ، لحاولوا التوفيق بين الآثره والإيثار ، والجمع بين تأكيد الذات ونكرانها ، وصوروا كمال الفرد مقرونا بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، فأزالوا الصورية الكانطية التى باعدت بين الاخلاقية المعقولة ومبدأ الواجب ، وخففوا من تزمها على نحو ما أشرنا من قبل ، إن المثال عند المثاليين الجدد لا يتمثل فى غاية تقوم خارج الاخلاقية ، ولكنه يبدو فى الكشف عن طبيعة الجنس البشرى الجوهرية ، واستخلاص هذا المثال من ثنائياها ، وبذلك لا يكون مجرد اختراع تولد عن وهم وخيال ، ويتجلى هذا المثال بتحقيق الذات العاقلة ولن يتيسر ذلك ما لم يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، وبذلك يتصل المبدأ الخلاق بالحياة العملية فلا يصبح مبدأ فارغا كما كان حاله عند كانط ، وذلك لان المثالية المحدثة قد استخلصت المثل الاعلى من طبيعة الإنسان ، ولم تجعل غاية السلوك إشباع الحاجات وإرضاء الميول والرغبات ، ولا الاستجابة لمنطق مبدأ صورى منتزع من طبيعة العقل ، وبهذا تغفل الجانب الحيوانى الذى بدونه تعتل طبيعة الإنسان ولا تتكامل النفس البشرية ، إن المثال الجديد يجمع بين تأكيد الذات ونكرانها (١) ، وبهذا حل الإشكال الذى حير الاخلاقيين من قديم الزمان ، وأزال العناء التقليدى بين دعاة الانانية وطلاب الغيرية ، وسائر منطق الدراسات السيكولوجية الحديثة ، وأرضى النزعات الاجتماعية التى تلح فى ربط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، وإذا كانت النفعية التجريبية تزودنا بمادة من غير صورة ، ومبدأ الواجب الكانطى يمدنا بصورة من غير مادة ، فإن المثالية الجديدة — فيما يعتقد أنصارها — قد جمعت بين ميزاتهما وتحررت من مأخذهما معا ، وإيضاحاً لهذه المعالم نعيد هنا ما قلناه عن هذه المثالية فى كتابات سابقة لنا : إن الطبيعة البشرية

(١) قارن Johnston, op cit, p 192 ff. وقارن Mackenzie ك ٣ ف ٦

ولا سيما ص ٢٧٦ - ٧ وص ٢٨٢ - ٨٣

تجمع بين رعاية الذات بكل ما تقتضيه من أنانية، واهتمام بمصالح الغير بكل ما تستلزمه من غيرية وإيثار ، من هنا كان من الضلال أن تنحرف بالطبيعة عن جبلتها فتقصر أهدافنا على ما يحقق مصالحنا ويشبع رغباتنا وأهواءنا ، أو ننزع إلى وقف جهودنا وحياتنا على خدمة الآخرين إلى حد التضحية بمصالحنا الشخصية ، فالأخلاقية التي تسير الطبيعة البشرية تقضى التوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين ، واعتبار الإنسان فرداً في أسرة وعضواً في هيئة اجتماعية ، وهو بهذا الوضع أشبه ما يكون بوحدة عضوية تقوم سلامتها في ترابط أجزائها وتعاونها المتصل بحيث يؤدي كل منها وظيفته على أكمل وجه مستطاع ، وبهذا التعاون المتبادل بين أفراد المجتمع يتحقق السكال المنشود ، بهذا يتخلى الإنسان عن نزعات الفردية ونزوات الآثرة ، ويخلص في تأدية واجبة نحو أسرته والقيام بالتزاماته نحو المجموع الذي ينتمي إليه ، بهذا يزول العداء بين إنكار الذات وتوكيدها ، وتلاشى المشكلة التي حيرت الأخلاقيين من قديم الزمان .

إذا صح هذا فسكان الفرد في كل حالاته عضواً في وحدة اجتماعية يتصل بسائر أعضائها في كل مجالات حياته ، كان من الخطأ أن يقوم مثله الأعلى على أساس من سعادته الفردية دون اهتمام بسعادة المجموع ورعاية لمصالحه ، لأن هذا يتأدى به إلى الانفصال عن المجتمع الذي يعيش فيه ، وهذا الانفصال من علامات الانحراف الذي يعبر عن اعتلال الصحة ، وليس معنى هذا أن يعيش الفرد من أجل المجموع متجاهلاً مصالحه الخاصة ومطالبه الشخصية ، لأن هذا كفيل بهدم شخصيته والقضاء على استقلال فكره وسائر مقومات فرديته ، وفي أن يكون شيئاً بملكه الحيوانات لا يفرق بين أفرادها إلا شكلاً أو لوناً أو حجماً ... ١

إن الإنسان فرديته — هذه هي ذاته الصغرى — وهو بحكم عضويته في مجتمع بكبره — أسرة كان أو وطناً أو مجتمعاً إنسانياً — يربط بين ذاته الصغرى وذاته الكبرى التي تتمثل في المجتمع الذي ينتمي إليه ، وقد ضل الذين أقاموا المثل الأعلى على إنكار الذات لأن التضحية بالذات الصغرى تنتهي بنكران الذات الكبرى أسرة

كانت أو وطناً أو مجتمعا ، وهذا ما لا يقره حتى الزهدة والنسك بمن اعترفوا بالحياة الاجتماعية وعاشوا من أجل ذاتهم الدينية وتوكيدها ، فكانوا كشهداء الوطنية الذين يؤكدون ذاتهم القومية بالتخلي عن بعض مقومات ذاتهم الصغرى .

وما من شك في أن من ينكر مطالب الذات الصغرى ويففل عن مصالحه الشخصية من أجل وطنه ، يفعل هذا اعتقاداً منه بأنه أسمى مظاهر الذات وأجل اعتباراتها ، هذا نوع من توكيد الذات في أنبل معانيه ، وبهذا المعنى يصبح الرجل الخير من يضحي من أجل ذاته الكبرى وليست ذاته الصغرى إلا جزءاً منها ، يقتضى الواجب إغفال مطالبها حين تصطدم بمطالب الذات الكبرى ، إن النفس البشرية في وضعها الاجتماعي هي الإنسان مندمجاً في مجموع ، فرداً في أسرة ، وعضواً في هيئة اجتماعية ، ومن ثم كان من واجبه أن يفرق مصالحه ورغباته في مطالب المجموع الذى ينتمى إليه ، مع احتفاظه بفرديته وحرصه على استقلال شخصيته على نحو ما سنعرف بعد قليل .

والفرد الذى نضج وعيه واستنار فهمه يدرك بحق أن مصالحه تبدو مندمجة في مصالح المجموع ، ولا تعارض معه تعارضاً حقيقياً ، وإذا صح هذا كان من العبث أن يقوم المثل الأعلى على إنكار الذات وإغفال مطالبها والتفانى في المجموع ، وبهذا تندرج مطالب الذات الصغرى في الذات الكبرى ويتلاشى النزاع التقليدى بين الأثرة والغيرية ، وتنسق حياة الفرد مع حياة المجموع الذى نشأ فيه ونما في ظله ، وبهذا المعنى قيل إن المجتمع البشرى وحدة عضوية بمعنى أن العلاقة التى تربط بين أفرادها شبيهة بالعلاقة التى تقوم بين الجسم وأعضائه ، وكما أن صحة الجسم تقتضى أن يقوم كل عضو من أعضائه بوظيفته على أكمل وجه ، فكذلك الحال في سلامة المجتمع ، فهى مرهونة بقيام كل فرد من أفرادها بأداء واجبه ، فالحياة الخلقية نتاج العلاقات السليمة بين أفراد المجتمع ، فإذا انفصل الفرد عن المجتمع أو عاش لنفسه غير مكترث بمطالب المجموع كان أشبه بالعضو الذى يتر

من الجسم وتقطع علاقته بغيره من أفراد ، وطالما كان الفرد يفقد قيمته بهذه الانفصالية ويستكمل نموه داخل السكل الذى ينتمى اليه ، كان من واجبه أن يخلص للسكل وأن يكون أميناً على مصالحه ، وفي هذا إخلاص للذات المثالية التى تعبر عن أقصى كمال تنشده .

بهذا تصبح غاية السلوك الاخلاقى توكيد الذات المندمجة فى مجموعها ، فيعلو احترام الإنسان لواجبه موظفاً فى حكومة أو عاملاً فى مصنع أو طالباً فى معهد أو عضواً فى أسرة .. وتبدو حماية الافراد أو الهيئات التى تناصب أمتها العداء فتتمرد على قوانين بلادها وتندفع فى ثورة جامحة إلى تحطيم منشآت أقامتها بأيدي أهلها وشاداتها بأموالهم ، ومرجع هذه الحماسة إلى أنهم يفرقون بين الذات الفردية الصغرى والذات الجماعية الكبرى ، ولو تصوروها فى الوضع الذى أسلفناه لنظروا الى المصالح الفردية من خلال الذات الكبرى ، فضحوا بما يتنافى مع صالح المجموع مؤمنين فى نفس الوقت بأن فى ذلك توكيداً للذات وليس انكاراً لها واغفالا لمطالبها .

ومن الخطأ أن يقال ان هذه المثالية تردنا الى حياة المجتمعات البدائية ، ففيها تتلاشى فردية الفرد ويزول استقلال شخصيته ، ويصبح مجرد صدق للقبيلة التى يمثلها رئيسها ، والتمايز بين الافراد ينمو بنمو الحضارة وتقدم المدنية ، ويبدو هذا حتى فى المجال الفسيولوجى على نحو ما نرى فى حياة الحشرات والوواحف والحيوانات من تشابه بين أفراد كل فصيلة ، بينما يقوى التمايز بين الافراد كلما ارتقىنا فى سلم الرقى الحضارى ، ويبدو هذا فى اختلاف النواذب فى وجوه الفكر والاعتقاد والنظر فى الحياة ، ومن هنا كان من الخطأ النزوع إلى إلغاء الفردية وإذابة الفرد فى المجموع الذى ينتمى إليه ؛ وما من شك فى أن هذا كله صحيح ، ولكنه يؤكد نزعة هؤلاء المثالية ولا ينقضها ، فهم حين طالبوا باندماج الفرد فى المجموع حرصوا على أن يسكفوا له استقلال شخصيته وأن يحافظوا على فرديته ، ويصونوا له حرية وكرامته ، ومن هنا جاء اختلافهم مع أنصار الدكتاتوريات ، فإذا أقدم الفرد على التضحية من أجل المجموع جاء هذا عن رضا وطوعية ، فكانت تضحية الحر الذى

لا يساق إلى الخير على كره منه ، كما يساق العبيد في حياتهم كارهين ، على غير إرادة منهم ، وهذا المثال يجمع الفرد بين مطالب جسمه وروحه وعقله ، ومطالب المجتمع الذي ينتمي إليه ، فيحتفظ باستقلال شخصيته مع اندماجه في المجموع وحرصه على مطالبه ، بهذا قيل إن الفردية لا تقوم حتما على الانانية ، ولا تتعارض لا محالة مع الغيرية ، وهذه هي المثالية التي أخذت بها الديمقراطيات الصحيحة في عصرنا الحاضر .

هذا هو مجمل الموقف المثالي في وضعه الجديد ، وقد كان المتوقع أن نُذَيِّلَه بتمقيب نعمل فيه رأينا ، ولكننا آثرنا أن نضمّن هذا التمقيب في كلمة ختامية نفرد لها الفصل التالي .

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر منها في هوامش الفصل وماورد في قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الرجوع إلى المصادر التالية وأصحابها من أعلام المثاليين :

- F. H. Bradley, Ethical Studies.
E. Caird, The Critical philosophy of Kant. 2 vols
W. R. Sorley, (1) Recent Tendencies in ethics
(2) Ethics of naturalism
W. L. Courtney, Constructive ethics
J. Royce, Religious aspect of philosophy
J. S. Mackenzie, Introduction to Social philosophy
Lotze, Practical philosophy
J. Dewey, Outline of a critical theory of ethics
J. M. Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation sans
Sanction
[A Sketch of morality, independent of obligation & sanction
(Eng. trans., 1908)

الفصل السادس

مثالية معدلة

من خصائص المثالية التقليدية - تفسير الطبيعيين للأخلاقية -
تفسير المثاليين للأخلاقية - تعقيب على الاتجاهين السالفين :
(أ) اتجاه الواقعيين أو الطبيعيين (ب) اتجاه المثاليين أو
الموضوعيين - معالم المثالية المعدلة - علم النفس الحديث يؤيد
المثالية المعدلة - الإباحة علاج فاسد (اجتماعيا وسيكولوجيا
وببيولوجيا) - المثالية تقتضى اعلاء الطاقة الحبيسة -
هذه هي مثاليتنا المعدلة

من خصائص المثالية التقليدية :

وقفنا - فيما أسلفنا من فصول الكتاب - على أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية
إبان تاريخها الطويل ، وزيد الآن أن نعرف أى هذه المذاهب أوفى بمطالب
الأخلاقية وأدى إلى تحقيق مقتضياتها ، وأن نسجل ما يبدو لنا أصدق تعبيراً عن
الكمال الخلقى المنشود ، وقد قلنا - فى مقدمة الكتاب وفى تعقيباتنا التى ذيلنا بها
فصوله - إنا ندين بالولاء لنوع من المثالية المعدلة التى برئت من التزمت وتحررت
من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية السكانتية المتطرفة ، ولتصوير هذا المثل
الأعلى الذى ندين له بالولاء نهد بمقدمات تجلو غامضه ، وتضىء طريق الكشف عن
حقيقته :

وقد قلنا إن المثالية - بمعناها التقليدى - تقتضى وضع مثل إنسانى رفيع يسير
بمقتضاء السلوك الإنسانى ، ولا تقع بالمثل التى نبتت فى حياة المجتمعات البشرية

للقائما متى اجتمع الناس بعضهم إلى بعض، تلك المثل التي يقنع بدراستها التجريبيون والوضعيون من مفكرى الاخلاق ، دون أن يبيحوا تجاوزها إلى وضع مثل أعلى يعبر عما ينبغي أن يكون ، إيماناً منهم بأن الاخلاق متى أريد لها أن تكون علماً وجب أن تتقيد بدراسة الواقع بمناهج استقرائية خالصة ، ولا تنصرف عن البحث في الظواهر الخلقية الواقعية إلى البحث في طبيعة الخير وماهية الواجب وغائية السلوك ، ووضع مثل أعلى يحمل في باطنه قيمته ، ويتضمن في ذاته غايته .

والمثالية التقليدية لا تقبل الموقف التجريبي الذي يتخذ الاخلاقية أداة لتحقيق لذة أو منفعة أو كمال أو غير هذا من غايات تقوم خارج الاخلاقية نفسها ، لأن الاخلاقية عند المثاليين غاية في ذاتها ، بمعنى أنها تهدف إلى تحقيق غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، ومن أجل هذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية ، بهذا يطاع الواجب لذاته وتكون الإنسانية كلها غاية قصوى لمبدأ الواجب ، ويرتب على هذا انقطاع الصلة بين الاخلاقية وجزاءاتها ، ويتأكد القول بأنها تحمل في باطنها جزاءها وتتضمن في ذاتها مبرراتها ، وهو رأى فطن إليه أفلاطون قديماً ، واحتضنته المثالية التقليدية بعده .

ولكن هذه المثالية التقليدية قد تعرضت لتعديلات جمعة فطن إليها المثاليون الجدد ، وفي ضوء هذه التعديلات نسجنا مثاليتنا المعدلة التي أجهلنا خصائصها في تعقيباتنا التي ذيلنا بها فصول هذا الكتاب ، ونعود الآن إلى تفصيل القول فيها .

ولتفسير هذه الخصائص وبيان قيمتها نجعل موقفنا من مذاهب الواقعيين من التجريبيين والوضعيين ومن إليهم ، ومن اتجاهات المثاليين المتطرفين من دعاة الإطارات الصورية العقلية ، ثم تعقب ببيان المثالية المعدلة ومقوماتها .

تفسير الواقعيين او الطبيعيين للاخلاقية :

يجمع بين الواقعيين من المفكرين الطبيعيين — مع الخلاقات التي تفصل بين بعضهم والبعض الآخر — إنكار ما وراء العالم المحسوس من حقائق وقيم ،

والإلحاق في الوقوف عند الواقع واصطناع مناهج البحث التجريبي في دراسته ، فسموا من أجل هذا بأصحاب الاتجاه الطبيعي naturalism وقد انتهى موقفهم إلى رد القانون الخلقى إلى الذات (التجريدية) التى تصدر أحكامها الخلقية ، وليس إل الموضوع الذى تصدر عنه ، من أجل هذا سمو بأصحاب الاتجاه الذاتى Subjectivism مع اتفاقهم على إقامة الأخلاقية على وجدان اللذة والألم أو المنفعة والضرر ، فتوقفت على جزاءاتها ونتائجها ، وأصبح الخير ما يحقق نفعاً أو يدفع ضرراً ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، — مع التسوية بين مدلولات اللذة والمنفعة والسعادة — وأصبح الإنسان فى تصور هؤلاء الطبيعيين عامة كائن حاس عاقل من القوى الروحية والعقلية ، وأضحى هدف الأخلاقية إشباع الانانية وتوكيد الذات ولوجاء على حساب القيم الروحية العليا .

فى ضوء هذا عرض هؤلاء الطبيعيون — من نفعيين وتطوريين ووضعيين واشتراكيين وعلماء اجتماع ونفس ومن إليهم — عرضوا لتفسير الضمير بالرجوع إلى ماضيه البعيد ، وحاولوا الكشف عن أصوله التى نشأ عنها ، وانتهى بهم البحث فى أغوار الماضى إلى إرجاع الضمير إلى وجدانات اللذة والألم وتجارب المنفعة والضرر ، فارتدت الأخلاق بهذا المنهج إلى أصول غريبة عن الأخلاق (١) .

هكذا رفض الواقعيون عند تفسير التجربة الخلقية التسليم بمصادرة الموضوعيين المثاليين التى تقر وجود عالم للحقائق والقيم وراء العالم الواقعى المحسوس ، وقنعوا برد السلوك إلى إغراء الرغبات والميول ونحوها مما ييسر إخضاعه للبحث العلمى ،

(١) انظر ما كتبناه فى تفصيل هذه الآراء فى الفصل الثالث من الباب الخامس تحت عنوان الضمير فى مذاهب المحدثين والمعاصرين — وانظر الفصول التى كتبناها عن هؤلاء الذاتيين (الواقعيين) من السوفسطائية والقورينائية والأبيقورية قديماً وعن هوبز وأصحاب الوضعية والمنفعة العامة والتطور ... حديثاً .

وجعلوا القيم الخلقية صادرة عن مشاعرنا وتقديرنا لمنافعنا ، فترتب على هذا كله أن تكون القيم جزئية نسبية متغيرة . . . إلى آخر ما عرفناه في الفصول التي عالجنا فيها مذاهبهم .

تفسير المثاليين أو الموضوعيين للأخلاقية :

ضاق أصحاب الاتجاه الموضوعي objectivism من المثاليين بتفسير الطبيعيين لأخلاقية أفعالنا الإنسانية ، فنفروا من القول بذاتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم وتغيرها بتغير الظروف والأحوال ، وأنكروا إرجاع الضمير إلى التجربة مع التوحيد بينه وبين الاستبصار — أى تقدير نتائج الأفعال لمعرفة مدى النفع أو الضرر الناجم عنها - ورفضوا ربط الأخلاقية بمجزأاتها ونتاجها .. وسار أصحاب الاتجاه المثالي الموضوعي في اتجاه مضاد لاتجاه الطبيعيين (الواقعيين) ، فردوا الأخلاقية إلى الحدس أو العقل دون الوجدان ، فصلوا بينها وبين إغراء الميول والرغبات والمنافع واللذات ، واعتبروا الخيرية صفة ذاتية عينية تقوم في طبيعة الفعل الخير ولا تتوقف على شعور الفرد أو الجماعة بالاستحسان ، وتصوروا الضمير قوة فطرية كامنة في طبائع البشر تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسيا تلقائيا ، دون اعتبار لنتائج الأفعال وآثارها ، وجامروا بأن الأخلاقية تحمل جزاءها في باطنها ، وتتضمن في ذاتها مبرراتها (١) .

ومضى المتطرفون في هذا الاتجاه حتى نهايته ، فاعتبرا الجسم مبدأ كل شر ، والعقل مبدأ كل خير ، ومن هنا جاء نفورهم من الجسم ومطابقتهم بالعمل على استئصال شهواته وإماتة رغباته ونزواته — على طريقة الصوفية والنسك - فحاربوا

(١) انظر في تفصيل عناصر هذا الاتجاه موزعة في الفصول التي كتبناها عن سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية قديما والحدسيين والعقليين المثاليين من دعاة الحاسة الخلقية والضمير والواجب حديثا .

الجانِب الحامس الحيوانى فى طيعة الانسان، وطالبوا بطاعة الواجب لذاته، اعتقاداً منهم بأن الاخلاقية غاية فى ذاتها وليست أداة لغاية تقوم خارجها، وانتهى هذا الموقف بتضحية الذات وقع رغباتها ووَاد أهوائها، وتوجيه الاخلاق إلى الإيثار ونكران الذات . . . على نحو ما نلاحظ فى مذهب الكليية والرواقية ومن جرى مجراهم .

وزاد بعض المثاليين على الفصل بين العقل والحساسية على هذا النحو المغيب إدخال النزعة الصورية على القانون الخلقى فى هذا الاتجاه، فاستماروا خصائص الأولى أو البديهى من الرياضيين وحاولوا تطبيقها فى مجال الاخلاق، وسرعان ما أصبح من خصائص المبدأ الخلقى أن يكون ضروريا قبلها وليس جزئيا بعدها كسبيا، واضحا بذاته يصدق به العقل بمجرد تصوره، وبهذا يلتقى عنده كل كائن ناطق، وهو صادق بالضرورة ومن ثم لا يفتقر إلى برهان عقلى، ويستحيل أن يطبق نقيضه قاعدة لسلوك الانسان . . . إلى آخر ما قلناه من قبل .

وأصبح الواجب مبدأ صوريا مقطوع الصلة بدنيا التجربة تماما، وهو يزود الانسان بقاعدة سلبية للسلوك ولكنه لا يمدّه بقاعدة ايجابية لهدايته، ولا يساعده على أن يستخلص واجباته فى حياته العملية، واقرنت هذه الصورية بتزمت كان من دلالاته استبعاد العواطف والميول فى كل صورها باعنا على السلوك الخير، لأن الواجب يجب ألا يصدر إلا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب، وبهذا أبعد من مجال الاخلاق العواطف النبيلة من محبة البشر والتعاطف الوجدانى الخاص ونزعات الغيرية ونحوها من ميول اجتماعية، بل زاد هؤلاء المتزمتون فحرموا الاستثناء من القانون الخلقى على نحو ما عرفنا من قبل، وهكذا تحولت الاخلاقية عند المتطرفين من المثاليين إلى مبادئ صورية جافة مقطوعة الصلة بعالم الواقع^(١) ولكن أصحاب

(١) انظر خاصة ما كتبناه فى الفصل الثانى من الباب الرابع، ثم فى الفصل الرابع من الباب السادس .

المثالية المحدثة قد تسكفوا بتخليص هذه المثالية من شوائب الصورية ومعايب التزمّت الذي اقترن بها على نحو ما عرفنا من قبل .

تعقيب على الاتجاهين السالفين :

(١) اتجاه الطبيعيين (الواقعيين) : مرد موقفهم من الاخلاق وغيرها من العلوم الإنسانية إلى أزمة عانتها هذه العلوم . وكان مرجعها إلى الشك الذي ساور الناس بصدد مناهجها وقوانينها ، لأن حظها من خدمة البشرية بدا ضئيلاً بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية من خدمة المجتمع ورفاهية أبنائه . من أجل هذا نزع الطبيعيون إلى الاستغناء عن مناهج الاستنباط العقلي في العلوم الإنسانية وإدخال المناهج الاستقرائية في مباحثها حتى يتيسر لها أن تحقق في حياتنا العملية ما حققته العلوم الطبيعية من سعادة وسيطرة على قوى الطبيعة .

ولكن اللاتبيين Anti-naturalisto قد رفضوا هذا الاتجاه في الدراسات الإنسانية وجأروا بأن طبيعة الموضوعات التي تعالجها العلوم الإنسانية — وفي مقدمتها الاخلاق — كغائية السلوك الانساني وماهية الخير وطبيعة الواجب ونحو ذلك — لا تتحمل مناهج التجربة ، وهذا بالإضافة إلى أن الإرادة البشرية تتدخل في سير الظواهر الإنسانية — خلقية وغير خلقية — وتسكفل بتغيير مجراها تغييراً يجعل من العسير إخضاعها لقانون على ثابت ، ويتعذر مع هذا إجراء التجارب في الموضوعات الإنسانية ، إلا في نطاق ضيق محدود لا يبرر جعل المنهج التجريبي أساساً لدراساتها ، بينما يتعذر كشف قوانين العلوم الطبيعية بغير مناهج التجربة ، لأن من أظهر خصائص البحث في هذه العلوم أن يكون موضوعاً لا ذاتياً ، ونزهاً لا تتدخل فيه عواطف الباحث وميوله ، أما مقررات العلوم الإنسانية فتأثره لا محالة بعقيدة الباحث وثقافته وتقاليده وطنه ونحوها من عوامل تكوينه ، وإذا كانت الظواهر الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يسهل تحديدها ، إلى جانب أنها تطرد على غرار واحد ، فإن الظاهرة الإنسانية — خلقية أو نفسية

أو اجتماعية أو غيرها - تستثيرها وتتدخل في توجيهها عوامل كثيرة متشابهة يرتد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها إلى البيئة التي تكسبها وتؤثر في توجيهه ، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب - إن لم يتعذر - حصرها وتحديد نصيب كل منها في الظاهرة التي ندرسها ... (١) .

إن التجربة التي يطالب بالرجوع إليها هؤلاء الذاتيون من الواقعيين لا نتناول إلا الجزئ ، وهي تعرض له في حالة معينة من حالاته ، ولا تكشف هذه التجربة إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة ولا تتجاوز هذا النطاق المحدود ، لأن هذا من شأن العقل الذي تخضع له التجارب الجزئية ، ومن أجل هذا لا تصلح التجربة أساسا لقيام مبدأ عام مطلق يفسر التجربة ويجعل أحكاما موضوعية ، لأن مثل هذا المبدأ العام لا يتعلق بالجزئيات التي تدرك بالحس ، والتجربة تشهد بأن العقول السليمة تلتقي عند المبادئ العقلية العامة ، بمعنى أن العقلاء بمجرد تصورهم لهذه المبادئ يصدقون بها ويشعرون باحترامها ، بل إن إنكار العقل - باعتباره قوة إدراك وتفكير - يفضي إلى إنكار الحقائق الموضوعية ، ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، وإذا صح هذا تلاشى العلم واختفت الفلسفة ، والمبادئ العقلية العامة غايتها تنظيم التجربة الفردية ، وهي بطبيعتها تختلف كل الاختلاف عن النصوصات الجزئية المتغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد ...

ولكن هذا الذي نقوله في نقض التجربة أساسا للقوانين الخلقية العامة ، لا يعبر الاستغناء عن التجربة في كسب المعرفة عامة ، والمعرفة الخلقية بوجه

(١) انظر ما كتبناه في هذا مفصلا في كتابنا أسس الفلسفة ط ٥ ص ١٠٧ وما بعدها وقارن F. Kaufman, Methodology of the Social Sciences, 1949, ch. X. p. 141. 178 & ch. XIII. p. 169 ff.

خاص ، فإن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ، ولكنها لا تستكمل ولا تستوفى شرطها العلى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، فهى تفتقر لى تستوفى هذا الشرط السابق الذى نسميه بالعقل ، ونعرف أن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية مستحيل ، وقد كان ليبنتز ١٧١٦ Leibnitz أصدق من الحسين والعقلىين فهما الحقيقة المعرفة الانسانية^(١) (حين سلم مع جون لوك بأن ليس فى العقل شىء إلا وقد مر بالحس أولا ، وأضاف الى قوله لوك : إلا العقل نفسه) ويصدق هذا على حقيقة المعرفة بوجه عام ، وليست معرفة القانون الخلقى الا فرعا من فروعها .

ومن المسير أن نسلم لهؤلاء (الواقعيين الطبيعيين) بتفسيرهم للضمير الانسانى ، فإن الحياة الخلقية لا يكفى فى تفسيرها أن نرجع الى نشأتها وتبع تطورها اذ الالم فى تفسير التجربة الخلقية أن نحدد الغاية التى تهدف الى تحقيقها وأن نعرف طبيعة السلطة التى توجه سلوكنا لتحقيق هذه الغاية ، والوقوف على نشأة الحكم الخلقى ، ومعرفة ماضيه لا يفسر لنا أخلاقية الأفعال الانسانية ، لأن أخلاقية الفعل تقوم فى غايته وليس فى بدايته التى تنهى فى أغوار الماضى البعيد .

وواضح أن الخير فى ذاته — وهو ما يباح فى تأكيد المثاليون — يخالف آراء الناس فى الخير ، واختلاف الناس على كروية الأرض لا يعنى أن ليس للأرض شكل ! الى جانب أن القيم الخلقية شىء مختلف عن الأصول الا أخلاقية التى نشأت عنها ، كالماء الذى يختلف تماما عن العنصرين اللذين تألف منهما ؛ بل ان الذاتية التى أدت الى نسبية القيم وتغيرها قد تفضى الى امتناع الخطأ ، فيصبح الخير فى نظر فرد شرا فى نظر غيره ، واذا كانت نسبية السوفسطائية الفردية

(١) قارن كتابنا : أسس الفلسفة ط ٧ فى الفصل الثالث من الباب الثالث .

قد تحولت عند المحدثين من الذاتيين إلى نسبية بالقياس إلى الجماعات ، فإن ذلك لا يغير من جوهر الحقيقة كثيراً^(١) .

وواضح أن رد الضمير إلى طاعة الفرد لمواضعات المجتمع — فيما قال الوضعيون ومن ذهب مذهبهم — فيه إغفال لمجموعة من الحقائق تشهد بها التجربة ، من أظهرها أن قيم المجتمع كثيراً ما تكون مزيلة مريضة فتكون طاعتها متنافية مع المثل الأعلى الصحيح ، إن الأخلاقية كثيراً ما تقتضى الثورة على فساد البيئة والفرد على قيمها البالية ، ابتغاء لإصلاحها أو وضع قيم جديدة سليمة تأخذ مكانها ، وفي هذا ما يشهد بأن القيم الجديدة تصدر عن الفرد رجماً لفساد المجتمع ، وهذا الفرد من مقتضيات الأخلاقية وإن كان يخشى أن يتسبب إلى الموقف التشاؤمى الذى انتهت إليه الفلسفات الوجودية الحاضرة ، ومؤداه انهيار جميع القيم فى نظر الفرد ، ونفوره من كل ما يشيع منها ويصادف عند الناس قبولاً ، ورفض كل سلطة تمل عليه وضماً ، توكيداً منه لحرية الفرد وإرادته فيما يزعم الوجوديون .

إن القيم الأخلاقية ليست فى رأينا وليدة العقل الجمعى ، فإن الأصح أن يقال إن الفرد يضمها عن تعقل واختيار وتدبر لإمكانات الطبيعة البشرية ، والأخلاقية الصحيحة تقتضى رد الإلزام الخلقى إلى باطن الذات ، إلى العقل الذى يعرض للبحث فى غاية الإنسان بما هو إنسان ، ولا تقبل إرجاع الإلزام إلى سلطة خارجية تتمثل فى عرف اجتماعى أو حاكم سياسى أو كهنوت دينى .

بل لقد ثبت اليوم بطلان الأساس الذى بنى عليه الوضعيون اتهامهم ، وهو الفصل بين الفرد والمجتمع ، وجعلل الثاني المصدر الوحيد للقيم وتصوير الفرد فى صورة سلبية كدمية يحرك المجتمع خيوطها . . . وأصبح علماء الاجتماع والنفس فى أيامنا الحاضرة ينكرون النزعة الجماعية التى غلبت تفكير القرن التاسع عشر ،

(١) انظر ما كتبناه خاصة فى تفصيل هذا فى الفصل الثانى من الباب

السادس تحت عنوان : تعقيب .

بمقدار ما ينسكرون النزعة الفردية التي كانت رجماً لتلك النزعة في مطلع القرن العشرين ، ويؤكدون — تفاعل الفرد مع المجتمع وعدم قيام أحدهما مستقلاً عن الآخر ، بمعنى أن الحياة الخلقية حياة كائن يرتبط في جوهره بغيره ويعيش وسط جماعة ، فثبت بهذا أن القول بأن حياة الإنسان حياة حيوانية خالصة ، بعيد عن الصواب بعد القول بأن حياته حياة روحية خالصة ، كما ثبت أن تصور حياة الفرد منعزلاً عن غيره بعيد عن الأخلاق يُسعد القول بفناء الفرد في المجموع (١) .

إن الضمير في رأينا مرجعه إلى الفرد الذي أسهمت الجماعة في تكوينه ، فالصواب قد جانب الوضعيين والتطوريين ومن ذهب مذهبهم في إرجاعه إلى المجتمع دون الفرد ، كما جانب الذين ردوه إلى الفرد مستقلاً عن المجتمع — كما فعل أصحاب الحاسة الخلقية ودعاة الضمير وطلاب الواجب .

ونواة الضمير فيما يبدو فطرية يشارك فيها كل كائن ناطق ، وهي تظهر عند الإنسان قبل أن يتمكن من تقدير نتائج أفعاله وآثارها (أى قبل الاستبصار الذي وجد التجريبيون بينه وبين الضمير) لأن الميل إلى الخير والنفور من الشر متأصل في طبيعة الإنسان ، وبغير هذا يتعذر علينا أن نفسر طبيعة السلطة الخلقية ، أو نفهم الشعور بالحياء الذي يعقب افتراء الإثم ، ومن هنا يبدو خطأ الذين وحدوا بين الأسف والندم فأصبح الشعور بافتراء الذنب شيئاً بالشعور بالخطأ في مسألة حساية ١ .

إن الواقعيين من الطبيعيين يسقطون من حسابهم الجانب المشرق للوضاء في طبيعة الإنسان ، ويقفون عند جانبها البهيمى للبحث في أحوال ذكرياته

(١) انظر في تفصيل هذا ما كتبناه خاصة في الفصل الرابع من الباب الخامس تحت عنوان تعقيب .

الناية وأصوله العدوانية ورغباته الجنسية ونحوها ، معنيين بتتبع نشأتها وتطورها ، دون أن يتجاوزوا هذا الواقع الالهم إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، وهو هدف الفلسفة الخلقية الاصلية .

وما من شك في أن الدراسات التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الواقعيين خطرها في الكشف عن كنوز من الحقائق المجهولة في ماضى حياتنا الخلقية وحاضرها ، ولكن الذى يعيننا في فلسفة الاخلاق التقليدية هو : الغاية القصوى ، التى تتوخاها من حياتنا ، وتنظم في ضوئها سلوكنا ، حريصين على أن تكون هذه الغاية ملائمة لإمكانات الطبيعة البشرية ، متسقة مع أسسها جانب فيها ، وهو الجانب الروحى العاقل الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات .

(ب) اتجاه المثاليين أو الموضوعيين : رد أصحابه الأخلاقية إلى الحدس أو العقل دون الوجدان فانقطعت صلتها بمجزئاتها ، وأمكن القول بعمومية الاحكام الخلقية وموضوعية القيم العليا ، واعتبارها صفات عينية قائمة في طبائع الافعال الإنسانية ، مستقلة عن رغبات الإنسان وميوله ، بعيدة عن مصالحه ومنافعه ، وتصوير الضمير في صورة قوة فطرية مغروسة في طبائع البشر ، تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسياً تلقائياً . . . إلى آخر ما قلناه في هذا الصدد .

إن في الطبيعة البشرية جانباً فطرياً يتمثل في استعداداتنا وغرائزنا ، والثابت عند المحدثين من علماء النفس أن الغريزة لا تنشأ عن تجارب فردية ، ولا تتولد عن تعليم أو تدريب ، وإن كانت لا تخلو - في الحيوانات العليا خاصة - من تبصرو ذلك ، على أن الذى يعيننا من الناحية الأخلاقية هو توجيه هذه الاستعدادات والميول الفطرية ، وهذا التوجيه وليد شخصية الإنسان ككل متكامل ، ومن ثم كان كسبياً أكثر منه فطرياً . وبالحظ الفطرى المشترك بين الناس يميز الإنسان بين الخير والشر ، بدليل اتفاق الناس في كل زمان ومكان على المبادئ الخلقية العامة ، وإن اختلفوا عند

تطبيق معانيها الكلية على الحالات الجزئية ، إذ يبدو أن في طبيعة الافعال ما يبرر اعتبارها خيراً أو شراً ، بمعنى أن القتل في ذاته عدوان على حياة لا يمكن أن يعتبر خيراً ، والتضحية في ذاتها بذل وعطاء لا يمكن أن يعتبر في ذاته شراً ، ولكن الذي يرتفع فوق الشك هو أن خيرية الافعال مرهونة بالغاية التي يتوخاها الفاعل من ورائها ؛ والباعث الذي عجل بإتيانها ، من أجل هذا أمكن اعتبار القتل في حالات القصاص العادل خيراً ، وإعتبار التضحية في سبيل غاية سيئة شراً ويقتضى هذا ألا نعلق الاخلاقية بمجزأاتها كما فعل الذاتيون من قبل ، بل إن إعتبارات المنفعة الشخصية لا تصلح أساساً لقيام الاخلاقية .

ولكن الاتجاه المثالي قد أدركه التزمت الذي عكس صفاه ، وكان من دلالات هذا تصور المتطرفين منهم لفكرة السعادة ، إذ طلبوا السعادة لإبتغاء الفضيلة ؛ فضحوا بسعادتهم من أجل غاية غامضة في عقولهم ، وقد بدأت نواة هذا الاتجاه عند أفلاطون الذي جاهر بأن الحكيم سعيد وإن أصابته المحن ونزلت به السكوارث وخلت حياته من اللذات والمتع ؛ وراض الكلية أنفسهم على التحرر من متع الحياة ومباهجها واعتبروا الفضيلة زهداً في ملاذ العيش ووأدا للشهوات وإماتة للرجبات ، واحرقوا خيرات الحياة وأوصوا بالاستخفاف بالثروة والراحة واللذة إلى آخر ما قلناه عنهم من قبل ، وجاء الرواقية فاعتنقوا نزعتهم وساروا في ركبهم وإن أدخلوا على النزعة تعديلات أوقعتهم في التناقض ، وترتب على هذا الاتجاه الاستخفاف بالعواطف والميول والنفور من الجسم ومطالبه ، واحتقار الظروف والخيرات الخارجية اعتقاداً بأن الحكيم يسعد وهو على آلة التعذيب فيما قال الكلية والايبيقورية والرواقية ومن إليهم (١) .

(١) انظر ما كتبناه في هذا هؤلاء في الفصلين الثاني والثالث من الباب الاول ، والفصلين الاول والثاني من الباب الثاني .

وقد فطن أرسطو إلى ما فات هؤلاء جميعاً قدماً ومحدثين إذ لم يحارب اللذة في ذاتها كما فعل هؤلاء المتزمتون ، لأنها عنده ليست شراً في ذاتها ولا خيراً في ذاتها ، بل اعتبرها علامة الفعل الخير ، بمعنى أن الفاضل لا يستكمل شرائط الفضيلة ما لم يجد في مزاولتها لذة ، ولا غنى عنده عن الخيرات والظروف الخارجية في استكمال السعادة العملية ، ومن ثم كان من الخطأ عنده أن يقال إن الإنسان يسعد وهو على آلة التعذيب .

وإذا كان المتزمتون الذين ألعنوا إليهم ينفرون من الجسم ومطالبه ويشيرون بينه وبين العقل حرباً شعواء تهدف إلى إماتة الحس واستئصال شهواته ورغباته ، فإن أرسطو لا يتصور الفضيلة إلا باجتماع العقل والشهوة ، ومن أجل هذا رفض موقف الزهدة الذين نزعوا إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر ؛ لأن الإنسان عنده ليس عقلاً خالصاً — كما تصوره العقليون المتزمتون — ولا حساً محضاً — كما ظن الحسيون المتطرفون — وإنما هو مركب منهما معاً ، فالأهواء والشهوات هيولى الطبيعة البشرية والعقل صورتها ، ولا قيام لصورة بغير هيولى — إلا متى كانت طبيعة إلهية . . . إلى آخر ما عرفنا عن مذهبه .

بهذا فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان إلى ما أكدته علم النفس الحديث بشأن تكامل النفس البشرية ، وسنعود إلى بيان هذا بشئ من التفصيل فيما بعد .

وكان من دلالات التزمت في المثالية التقليدية منع الاستثناء من القاعدة الخلقية مهما كانت مبرراته ، مع أن القانون الخلقى فيما قال جاكوبى قد وضع من أجل الإنسان ، وليس الإنسان هو الذى خلق من أجل القانون ، والاستقراء يشهد بأن الكثير من أفعالنا الطيبة يدخل في عداد الأفعال الخيرة لجرد أنه استثناء من القاعدة العامة ، فالاستشهاد في سبيل الوطن خير لأن تميمه قاعدة عامة للمواطنين مستحيل ، بل لو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن قاعدة للناس مابقي في الدنيا مواطن يمكنه

الاستشهاد في سبيله ، بذلك تبطل قاعدة كانط كبير المثاليين الى تقول : آية السلوك الحيرامكان تعميمه من غير تناقض .

وقد صدق « وايم ديفيدروس » حين عارض الامر المطلق عند كانط بمجموعة من الواجبات والإلزامات قد يناقض بعضها بعضاً ومع ذلك يمكن تعميم نقيضين منهما قاعدة عامة لسلوك الإنسان ! فالصدق واجب ، وكذب الاسير على أعدائه من أجل وطنه واجب ، وكلاهما مبدأ خالق عام ! إن إباحة كسر القاعدة الخلقية ميسور فيما يقول جيمس مل متى أمكن تعميم كسرها تحت الظروف نفسها قاعدة لسلوك الإنسان ، ومن الواضح أن هذا لا يتيسر للإنسان ما لم يكن عصيان القاعدة من أجل مصلحة عامة ، وليس بسبب نزوة طارئة أو مصلحة ذاتية أو منفعة شخصية ، فالقانون الأخلاقي لا يجوز عصيانه إلا من أجل واجب أسمى .

بهذا وبغيره تبرأ المثالية التقليدية من سوءاتها ، وأظهرها التزمّت الذي عكر صفاءها ، والنزعة الصورية التي باعدت بينها وبين الواقع ، وفي ضوء هذه المآخذ نستطيع أن نحدد معالم المثالية المعدلة التي ألمعنا إليها في صدر هذا الفصل .

معالم المثالية المعدلة :

يشارك الإنسان النبات في النمو ، والحيوان في الحس ، وينفرد دون جميع الكائنات بالعقل ، ومن أجل هذا كانت مراوأة التأمل العقلي أكمل حالات الوجود الإنساني فيما قال أرسطو قديماً ، ولاحدس دوره السافر في إقامة الاخلاقية الصحيحة ، ولكن الإيغال في النزعة الحدسية هو الذي تأدى بأصحاب المثالية التقليدية إلى كبرى المآخذ التي وقعوا فيها ، وافتضت تدخل العقل لتصحيح أوضاعها ، على نحو ما عرفنا من قبل (١) والإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يتقنع

(١) انظر خاصة ما كتبناه في الفصل الرابع من الباب السادس تحت عنوان : تعقيب (يتضمن تعديلات أدخلت أكثرها المثالية المحدثة) .

بالواقع ، ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون ، يضيق بالسلوك الذى تسوق إليه السموات
والعوالم ، ويكبر الذى يجرى بمقتضى الواجب ، فإننا لانقول للحجر الهابط
بفعل الجاذبية إلى أسفل : ينبغي أن تتدحرج صاعداً إلى أعلى ، ولالوحش الذى
يمزق فريسته : ينبغي أن ترأف بها وترحم ضعفها . . . من أجل هذا كان صعودنا
سلم الإنسانية أو هبوطنا مدارج الحيوانية إنما يكون بمقدار حفظنا من المثالية التى
تعبر عندنا عما ينبغي أن نكونه .

وتقوم المثالية المعدلة فى تحقيق الذات بكل قواها الحيوية، وهذا التحقيق يتطلب
الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة إمكانياتها ، ووضع مثل إنسانى وفتح يكفل
وحدتها ويضمن تكاملها ، وفى ظله يشبع الإنسان قواه جميعها — الحسى منها
والروحى — بهداية العقل وإرشاده ، وتآخى الانانية والغيرة فيزول العداء
التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها ، إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى
يدين فيه بالولاء للمجموع الذى ينتمى إليه ، وبذلك يتصل كالأفراد بكامل المجموع ،
وتقترب السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداها ضحية الأخرى ، كما كان الحال
فى مذاهب المزمتمين من العقليين من ناحية ، والمتطرفين من الحسينيين من ناحية أخرى ،
إن الأخلاقية تنشأ حين يصطدم العقل مع الهوى ويصطرح الواجب مع الشهوة
فتمس الحاجة إلى إعلاء صوت الواجب على نداء الشهوة ، من هنا كانت الأخلاقية
فى جوهرها مجاهدة للنفس تهدف إلى إعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية
الدنيا ، ولكن وجه الضلال فى هذا أن تتأدى مجاهدة النفس بصاحبها إلى النفور
من الجسم والاشمئزاز من مطالبه ، والنزوع إلى العمل على استئصال شهواته وإماتة
رغباته ، ثم الادعاء بعد هذا بأن السعادة تكمن فى هذا العذاب ! فما أصدق
« برترند رسل » Bertrand Russell حين قال إن انجاء هؤلاء — وكان يقصد
أهل الرواق — فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء ، فقمعوا بأن يكونوا
فضلاء ! وكان فى موقفهم مع هذا المعجز اليناس تفكيك للطبيعة البشرية كفىل بتخلق
أمراض نفسية مرهقة سنعرض للحديث عنها بعد قليل .

هذه هي بعض معالم المثالية المعدلة ، وردت متناثرة في مختلف تعقيباتنا التي
ذيلنا بها فصول الكتاب ، وفي الدراسات السيكلولوجية الحديثة ما يشهد بصحة
الأسس التي أقننا عليها هذه المثالية ، فلنقف قليلا لبيان ذلك .

علم النفس الحديث يؤيد المثالية المعدلة :

إن المثالية المعدلة تسير وجهات النظر التي تقول بها الدراسات السيكلولوجية
الحديثة ؛ وحسبنا أن نجمل في هذا الصدد موقف عالم من علماء النفس المعاصرين
وصاحب مدرسة في العلاج النفسي ، ذلك هو هادفيلد ، J. A. Hadfield الذي
خص الأخلاق بالكثير من دراستاته السيكلولوجية ، اعتقاداً منه بأن كل مرض
نفسى ينطوى على نقص خلقى ، إذ ينشأ عن الحيرة بين الاعتقاد في مبدأ خلقى
والانجذاب إلى هوى نفسى ، وكان هادفيلد يرد الكثير من اضطرابات السلوك
الارادية — كالإدمان على الخمر وسوء الطبع والانحرافات الجنسية ونحوها —
إلى عقد مكبوتة لاشعوريا .

وقد قلنا إن النزوع إلى الكمال طبعى في نفوس البشر ، وبالتالي لم ينشأ المثل
الأعلى عن وهم مقطوع الصلة بعالم الواقع كما ظن الطبيعيون من الأخلاقيين ، بحجارة
لاهل العلوم الطبيعية والإنسانية ممن يلحون في الوقوف عند الواقع واصطناع
المناهج التجريبية في دراسته ، وقد ثبت علمياً أن هذا النزوع يلزم كل كائن حى ،
وإن تميز الإنسان من غيره من الكائنات بشعوره الواعى بهذا النزوع ، والاتجاه
إليه عن تعقل وتدبر . إن هدف الحياة وأقوى بواعثها يبدو في تحرك كل كائن حى
نحو اكتماله ، يشهد بهذا علم وظائف الأعضاء ويسميه « صحة » ، وعلم اللاهوت
ويسميه قداسة ، وعلم الأخلاق ويسميه كالا ، وعلم النفس ويسميه تحقيقاً للذات ،
وقد رأينا أن نستعير تعبير السيكلوجيين الأخلاق .

فن الناحية الفسيولوجية إذا أحدثت في جسم الكائن الحى جرحاً تعاونت
بقية أجزاء الجسم على العمل حتى يلتئم الجرح ويعود سيرته الأولى ، ومن الناحية

الدينية يبدو النزوع إلى الاكتمال في حال الرجل البدائي الذى يخاف الله ويؤمن بأن الآخرة كفيّلة بتصحيح الأوضاع الظالمة في دنياه ، ومن الناحية السيكولوجية يبدو النزوع إلى الاكتمال في ميولنا العطرية وهى تنزع إلى الإشباع ، فإذا حيل دونها وما تشتهى اشتدت ضغطها حتى تنال بغيتها أو يصاب صاحبها بانحراف عصبي . ولكن الإنسان دون غيره من كائنات الأرض هو وحده الذى ينزع إلى السكّال واعيا ، ويرسم إليه الطريق عن تعقل وتدبير ، ويقترن تحرك ذاته إلى الاكتمال بحالة وجدانية نسميها بالسعادة .

فتحقق الذات - الذى نشير إليه بالمثالية المعدلة - يراد به تعبير جميع قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية ، وعواطف ورغبات مكتسبة تعبيرا كاملا ينتفى معه قيام كبت أو عقد أو صراع باطنى ، وتعبر هذه القوى الحيوية يهدف إلى تحقيق غاية مشتركة تحقق الخير للفرد والمجتمع معا ، تتمثل هذه الغاية فيما نسميه بالمثل الأعلى الذى يرد ميولنا الفطرية عن غاياتها الأصلية ويعيد توجيهها إلى هدف مألوف يساير آداب المجتمع ويتمشى مع تقاليده ومواضعاته (١) .

في هذا يبدو الخير الاسمى أو غاية الإنسان القصوى ، والإنسان الذى اكتملت سعادته هو الذى يوفق في التعبير عن قواه الحيوية تعبيرا كاملا يحقق به ذاته بهداية العقل وإشرافه .

وبين السعادة التى تقترن بتحقيق الذات واللذة فارق ضخم ، ذلك أن اللذة إشباع غريزة واحدة مع وأد غرائز أخرى ، أما السعادة فتقترن بالتعبير السكّال عن قوى الإنسان الحيوية من غير كبت أو كبح قد يتولد عنه صراع باطنى ، فالمثل الأعلى الذى يقوم على نكران الذات يؤدى إلى افناء الذات Self-annihilation والمذهب الروافى الذى يستبعد اللذة من حساب الرجل الفاضل خليف بالاندثار ،

(1) Cf. J. A. Hadfield, Psychology and Morals, p 61 - 5.

والمذهب العقلي الذي يحاول أن يرتفع فوق الفرائض يحقق الصورة ويفتقد الطاقة ،
والاخلاقية التي تقاوم مسرات الناس — باسم السعادة الوافقة — تحقق استقامة
السلوك على حساب الحياة نفسها .

ان تحقيق الذات على النحو الذي أُلْمِنا اليه أكفل للتضحية والإيثار من مبادئ
التزهد والنسك التي اعتنقها الكليية والرواقية ومن ذهب مذهبهم من المتزمتين ،
بل ان التضحية تتناقى مع مبادئ التزهد ، اذ ليس التزهد الا مغالاة في الناحية
السلبية للتضحية ، وهو يقوم على كبت الفرائض لان الكبت يتعارض مع مبادئ
الاكتمال وتحقيق الذات ، ان الواحد يرفض في العادة تحمل التبعات ولا يهتم بأن
يعاني مشاق التضحية من أجل الآخرين ، انه يتوخى العزلة وينبذ الزواج
ويبتعد عن الاعمال ويرفض المشاركة في الحياة العامة ، كل هذا لكي يحقق لنفسه
الراحة والهدوء والطمأنينة ، وهذه أنانية سافرة وليست تضحية بالمعنى الصحيح ،
بمكس الرجل الذي يعمل على تحقيق ذاته بالمعنى الذي أسلفاه ، لان مثله الاعلى
يهدف الى تحقيق الخير للمجموع ولا يقنع بتوفير السعادة لصاحبه ، ولا يتسنى ذلك
بغير المشاركة في الحياة العامة وتحمل التضحية في سبيل الآخرين ، إن ترك انفعالاتنا
متصلة بعقد مرضية ، وانفاق جهودنا في كبتها — كما يفعل الزاهد من أمثال الكليية
والرواقية — محاولة ميؤوس من نجاحها ، الى جانب أن صاحبها وان أمكن
اعتباره من الناحية الدينية قديساً ، كثيراً ما يكون مريضاً يستحق العلاج من الناحية
السيكولوجية ، ان التضحية تصبح غير ذات معنى مالم تكن أداة لتحقيق خير أسمى
وسعادة ينعم بها المجموع ، فيستشهد الإنسان من أجل وطنه أو دينه أو مبادئه ،
وليس من أجل الإخلاص لفكرة دينية وهمية ، فمن يسجن نفسه في دير ويعيش
محروماً بإرادته من متع الدنيا ومباهجها ليثبت لنفسه أو للناس أنه تقى دين ، مريض
يجب أن يعالج نفسياً لانه يشبه من ينتحر لكي يثبت للناس أنه يحب وطنه (1) .

والعلاج النفسى الحديث يقوم على تحرير الانفعالات المتصلة بمقد مرضية حتى
يقتصر للذات أن تتحقق على النحو الذى أسلفناه ، وتكتمل السعادة عندما يوفق
الإنسان إلى التعبير عن ميله الفطرى إلى الطموح فى مهمته ، وعن نزواته الجنسية
بزواجه ، وعن غرائز الأبوة أو الأمومة بحبه لأسرته وإخلاصه فى رعايتها ،
وعن حب الاستطلاع بالبحث العلمى وما يشبهه ، وعن حب الظهور بخدمة
الآخرين ، وعن غريزة المنافسة بالدفاع عن معتقده ومبادئه وهلم جرا . . .
باشباع مباشر - كحال الغريزة الجنسية والزواج ، أو إشباع بدلى يتيسر بالقسمى
أو الإغلاء الذى سنتحدث عنه بعد قليل ، ولا بد أن يقرن هذا كله بتوجيه طاقة
هذه الغرائز إلى تحقيق هدف مشترك يحقق الخير للمجموع ، إن المثل الأعلى السليم
لا يستقيم مع نزوات الأمرة الحادة التى تحصر أهداف الإنسان فى ذاته ، ولأمانع
عندها من الدعوة إلى الخير الذى يجلب لصاحبه الضيق واليأس والكآبة .

إن السعادة حالة وجدانية تقرن بتحقيق الذات ، ولكنها لا تصلح غايةً قصوى
لسلوك الإنسان - كما افترض أصحاب مذهب السعادة من أفلاطون وأرسطو ،
وأصحاب مذهب المنفعة من بنتام ومل - لأن الإنسان يكاد لا يقصد إليها واعياً
حتى يفقد الشعور بها ، من أنصت إلى الموسيقى ملقياً باله إليها واثمة اللذة ، فإن
صرف همه إلى لذة الإنصات وقصد إلى تحقيقها فاثمة اللذة وافتقد الشعور بها ؛ إن
المثل الأعلى يتحتم أن يكون موضوعياً يحمل فى باطنه قيمته ويطلب لذاته ، ولا
ينشده صاحبه ابتغاء لذة شخصية أو مصلحة فردية ، ونهضة الجنس البشرى التى تتمثل
فى العرف الأخلاقى خلال الزمن تشهد بوجود قيم موضوعية تبدو فى الشرف
والعدالة والإيثار والجود والحرية ونحوها ، واستقراء تاريخ البشرية يعلمنا أن
السعادة تنشأ عن الأريحية والإيثار دون الحسنة والآثرة ، وتولد عن الشجاعة دون
الجلبن ، وتصدر عن النبل دون الحسنة والذئالة . . . وهلم جرا ، ومن أجل هذا
وجب أن يراعى فى السلوك - مع صدوره عن الفرد - حكم التجربة الإنسانية

الطويلة الأمد كما يعبر عنها العرف الأخلاقي العام الذي يفرض نفسه على الشعوب خلال الزمن (١) .

الإباحة علاج فاسد (اجتماعيا وسيكولوجيا وبيولوجيا) :

قلنا ان المثالية تقتضى تحقيق الذات بالتعبير عن قوانا الحيوية ، ولكن التعبير الحر الذى يتمثل فى اشباع الغرائز والرغبات من غير عائق من ضمير أو عرف أخلاقى يُعدّ إباحة ، اذ أن الإباحة هى التى تقتضى انكار الكبح والاسترسال مع الهوى ، فهل قصدنا بمثاليتنا أن ندعو للإباحة ؟ رب قائل يقول : وما وجه الغرابة فى ذلك وقد وُجد بين علماء الامراض العصبية من يوصى مرضاه باطلاق العنان لشهواته والاسترسال مع أهوائه دون عائق من ضمير أو عرف ، اعتقاداً من هؤلاء العلماء بأن المرض العصبى ينشأ عن كبت جنسى يؤكّد فى النفس صراعا باطنياً لا يجمد متنفسا ، فعلاجه الصحيح انما يسكون باطلاق الطاقة الجنسية الحبيسة من غير اهتمام بتداء الضمير أو مواضعات المجتمع !

ولكن هذا تعبير حر عن الذات يهبط بالإنسان الى مستوى البهائم ، وليس تحقيقاً للذات يرتفع بالإنسان حتى يضمه تحت عرش الله ، وهذا التعبير الحر (أو الإباحة) مستحيل من الناحية الاجتماعية ، وسيء من ناحية العلاج النفسى ، ومتعارض مع قانون الطبيعة فى علم الحياة .

أما إنه مستحيل من الناحية الاجتماعية فذلك لأن التسليم به فى شأن الغريزة الجنسية يُجيزُ تعميمه فى غيرها من غرائز ، وعندئذ يجوز للجندى أن يهرب من ميدان القتال استجابةً لغريزة المحافظة على الذات ، كما يجوز للمغضّب المنفعل أن يفتك بمن أغضبه لإرضاء لغريزة المقاتلة ، وللقوى أن ينتضب ملك الضعيف اشباعاً

(1) Cf. ibid, p. 86 — 97

لغريزة التمسك . . . الى آخر ما يقال في هذا الصدد مما يرد البشرية الى
شريعة الغابة .

أما إنه باطل من ناحية العلاج النفسى فذلك أن التجربة تشهد بأن الإباحة
كثيراً ما تكون أكثر اتعاساً لصاحبها من السكبت ، لأنها كثيراً ما تولد صراعا
عقلياً عنيفاً مرده الى اشمئزاز الإنسان من نفسه ونفوره من انحطاطه الى مراتب
البيمية ، لأن اطلاق الطاقة الجنسية المكبوتة بالاسترسال مع الشهوة والهوى ،
إنما يكون على حساب الضمير والنضحية بانسانية صاحبه ، بهذا تفشل الإباحة
حلاً للصراع الباطنى وتظل المشكلة قائمة .

وأما ان الإباحة تتعارض مع القانون البيولوجى فذلك لأنها تتنافى مع غرائز
اجتماعية كامنة فى طبيعة الانسان ، تقتضيه أن يتوخى حاجات غيره كما يتوخى
حاجاته الشخصية على نحو ما أسلفنا من قبل .

ومن الضلال أن يظن ظان أن قوانين الاخلاق تتعارض مع قوانين الطبيعة
(البشرية) بحجة أن الثانية تستند الى الآثرة وتوكيد الذات ، بينما تقوم الاولى
على الايثار ونكران الذات ، كما ظن السوفسطائية قديماً ونيقشه ومن ذهب مذهبه
حديثاً ، فان الأصح أن يقال ان القوانين الخلقية تساير قوانين علم الحياة وتؤكد
مضمونها ، فن ذلك أن غريزة الامومة تقصد أصلاً الى رعاية النسل حتى يستغنى
عن مودة الكبار ، ولكن فائضها قد امتد الى تمرىض الضعاف ورعاية الشيوخ ،
ومن أجل هذا كانت المرأة أقدر من الرجل على هذا النوع من الرعاية . ويترب
على هذا أن يكون قتل الضعاف والشيوخ عملاً بتضحية « نيقشه » اضراراً بغريزة
الامومة التى لا تستقيم بدونها سلامة الجنس . ومعنى هذا أن فضيلة الرحمة تعبير
عن حقيقة بيولوجية وليست مجرد وهم دعت اليه الأديان خطأ واحتضنه العرف

الأخلاقي بغير موجب(1) . ومن هنا يبدو خطأ نيقشه وأسلافه من السوفسطائية قديماً حين ظنوا وهما أن الفضائل من وضع الضعفاء . — وهم الكثرة الغالبة — ليحموا بها قيم العبيد اتقاء لسيطرة الأفوياء . ١ .

المثالية تقتضى اعلاء الطاقة الحبيسة :

إن علم النفس الحديث يرى أن ليس في الإنسان غريزة إلا ولها خطرهما في التطور البيولوجي للطبيعة البشرية ، ويمكن أن يكون لها خطرهما البالغ في التطور الأخلاقي للحياة المتمدينة ، وليس ثمة شر في ذاته ، لأن الشر وظيفة خاطئة ، أو هو استخدام دافع خير في غير وقته والملائم ومكانه المناسب موجها نحو غاية خاطئة ، والذائل بهذا المعنى فضائل منحرفة ، فالشر كالفقدانة مادة وضمت في غير مكانها ، أو بالأحرى وظيفة أسمى . توجبها ، وهى ذات قيمة في ذاتها ولكنها ضارة مؤذية إذا أسمى وضعها ، ومن هنا أمكن القول بأن الرذائل لا تورث ، وكان من الضلال أن يقال مع أمثال هوبز إن الإنسان شرير بطبعه ، فإن نزعاته متى تحولت إلى انحرافات أسمى استعمالها أصبحت شراً ، وعلاج الشر لا يكون بالمجهود اليائس في إماتة الغرائز التى يرتد إليها ، بل يكون بتوجيه هذه الغرائز وحسن استعمالها .

إن التعبير الحر عن الميول الفطرية والعواطف المكتسبة لا يتيسر لفرد يعيش في مجتمع ، ومثلنا الأخلاقية والجمالية كثيراً ما تقتضى كبح الشهوات ووأد الرغبات متى كانت متنافية مع آداب المجتمع وقيمه ، لأن إشباعها المباشر (في سلوك إباحي) يسيء إلى سمعنا في المحيط الذى نعيش فيه ، ومن ثم ينشأ الصراع بين شهوات الفرد ومطالب المجتمع ، ولسكن المكبوح من ميولنا النابية يعرضنا للأمراض النفسية مالم يجد متنفساً يخفف ضغطه ، لأن قمع الغرائز والحيلولة دون إشباعها

(1) ibid, p 136—40

يوقع صاحبه في أزمة تبدو في صراع يقوم بين دوافعه التي تلتبس الإشباع ، ورغبته في كبح مايسير آداب المجتمع ومثله العليا ، ولكن الإنسان يتجاهل بهذا الدافع الثاني الذي يتنافى مع آداب المجتمع ويهرب من مواجهته ، ويقنع بتحويله من ذاته الشاعرة إلى ذاته اللاشاعرة حتى يغيب في عالم النسيان ، ولكن هذا الدافع المودود يظل قوة حيوية فعالة في حياة الإنسان ، ويمرضه لازمة نفسية إذا لبس حبيسا لا يجد متنفسا .

ولكن الخلاص من التوترات التي تصحب هذه الازمات النفسية يتخذ طرقاً شتى يعنيها منها الآن مايسمى بالإعلاء أو التسامي Sublimation ويراد به تحويل الطاقة النفسية الغريزية عن أهدافها الطبيعية — وهي إشباعها إشباعاً مباشراً يتنافى مع آداب المجتمع — إلى أهداف أخرى تسير آدابنا ولا تتنافى مع معتقداتنا ومعاييرنا الأخلاقية والاجتماعية ، أو هو التغلب على الدوافع المكبوتة بتغيير مجراها وابدالها بأشكال سامية عليا من النشاط بحيث يريح الفرد من ناحية ويفسد المجتمع من ناحية أخرى ، وواضح أن التسامي لا ينطوي على إشباع حقيقى للفرائز والميول المكبوتة ، ولكنه إشباع بديل غير أصيل ، يتمثل في توجيه الطاقة النفسية الحبيسة الى هواية تجتذب انتباهه وتسقنظ نشاطه وتفيد المجموع الذي الذي ينتمى اليه ، فغريزة التدمير التي تشبع بالعدوان يمكن إعلاؤها بمقاومة المظالم ومجاهدة الشر ، والغريزة الجنسية التي تشبع بالزواج يمكن إعلاؤها — مؤقتاً — بالمشاركة في الأعمال الفنية أو العلمية أو النشاط الرياضي وهلم جرا .

ولكن للإعلاء شروطاً ينبغي توافرها :

أولها أنه يتطلب وجود مادة يمكن التسامي بها ، فالمرأة التي بلغت الخامسة والثلاثين دون أن يقلقها الشعور الجنسي لا تسعد بالإعلاء غريزة لا تشعر

بالحاحها ، كما أن الإعلاء لا يصلح في غريزة تكون موضع احتقار واشتمواز من صاحبها .

وثانيها أن يكون الإعلاء مريحا لصاحبه ، فانهدام السرور في الهواية الجديدة دليل على فشل الإعلاء وإخفاقه ، من هنا وجب على كل فرد أن يحسن اختيار الهواية التي تلائمه ، فالمرأة التي تقوى فيها غريزة حب الظهور أصلح للاشتغال بالجمعيات النسائية من العمل كربية أطفال ، والرجل المصاب بالنزعة السادية قد يصلح جراحا ويفشل طبيا ، والرجل الذي تشتد فيه نزعاته الإجرامية قد يصلح محاميا ويفشل في إدارة مصرف . . . من هنا مست الحاجة إلى معرفة ميل الفرد الذي يتطلع إلى الاعلاء واختيار الهواية التي تلائمه .

وثالثها أن يكون الإعلاء مفيداً للجموع لأن الفرد لا تكتمل سعادته بعيداً عن المجتمع الذي يعيش فيه ، إذ ليس ثمة عذاب أفسى من الحبس الانفرادي ، ولا عقاب أشد من النفي الاجتماعي فيما يقول جيمس ، ومن تجاهل الميول الاجتماعية الكامنة في طبيعته افتقد الشعور الكامل بالسعادة ، والمرأة التي تشبع غريزة الأمومة بتربية كلب أليف ، كالفتان الذي يشبع حب الظهور الفطري في نفسه باطالة شعره ، كلاهما يبذل الطاقة الحبيسة في الهباء ، ولا يسمى تصرفه العاثر إعلاء ، لأن من شروط الاعلاء أن يُسعد صاحبه ويحقق الخير للمجموع (١) .

هذه هي المثاليات المعدلة :

تهدف إلى تحقيق الذات بأشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره ، لأن الإنسان في هذه المثالية يهدو فرداً في أسرة ، ومواطناً في أمة وعضواً في مجتمع إنساني ، فاذا اقتضته القيم الروحية كبح الناس من ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالاعلاء الذي يريجه من متاعبه

(1) ibid, p. 161 — 7

ويحقق الخير للمجتمع ، بهذا يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، مع احتفاظه بفرديته واستقلاله بشخصيته بحيث لا يفنى فى المجموع الذى يدعى له بالولاء على نحو ماهو معروف فى الدكتاتوريات ، بهذا تتمزج الانانية بالغيرية ، ويذوب تأكيد الذات فى نكرانها ، ويعيش الفرد يرثى من الانحرافات النفسية . وتبرأ الاخلاقية من تفكيك الطبيعة البشرية بالفصل القاطع بين العقل والحساسية ، وكفالة السلطة لاحدهما على الآخر ، كما فعل المتزمتون من المثاليين من ناحية ، والمتطرفون من الحسيين من ناحية أخرى ، وبهذا تصبح الاخلاقية مطلبا ميسور المنال ، ولا تكون عبئا لا يقوى على حمله إلا الابطال الذين صرح قول برترند رسل عن اتجاههم : إن فيه عزاءً للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء ، فقتنعوا بأن يكونوا فضلاء . ١ .

فصل ختامي :

عن موقف الفلاسفة المعاصرة من مكان القيم العليا في قيادة البشرية

تمهيد :

انصبت أبواب هذا الكتاب وفصوله على موضوع القيم العليا عبر تاريخ الفكر الفلسفي الطويل ، وذلك ايضا كما لام ابعاده ، وكشفا عن المجهول من زواياه ، وقبل أن نعرض - موجزين - لمناقشة مكان القيم من قيادة البشرية - في الفلاسفة المعاصرة بوجه أخص - نقول إن فلسفة الاخلاق لا تتناول بالدراسة سلوك الإنسان الا متى كان صادراً عن عقل يفكر ويتدبر ، واردة حرة تختار . وهما - مجتمعين . ركنا المسؤولية الاخلاقية ، وليس من الطبيعي أن ينكر باحث قدرة الإنسان العاقل على التفكير ، ولكن ، كثيراً من الباحثين قد أنكروا حرية الإرادة عند الإنسان ، والجبر السكامل يتضمن انكار القيم التي يمكن أن يدين بها الإنسان ، والسلوك الذي يصدر عن قهر أو اكراه ، يخرج من نطاق فلسفة الاخلاق ، هذا الى أن الفعل الإنساني بمعناه الاخلاقي ، لا يكون كذلك الا متى استهدف غاية ، وصدر عن ارادة ، وأمكن اخضاعه لحكم أخلاقي .

وبالباحثون من الطبيعيين يرون أن القيم جزئية نسبية متغيرة ، لأنها تعني مجرد الإهتمام بفعل واستحسانه والميل اليه ، ونحو هذا من معان توحى بأن القيم ذات طابع شخصي ذاتي خلو من الموضوعية ، وهي بهذا المعنى - من حق أو خير أو جمال - تطلب وسيلة الى تحقيق غاية أبعد .

أما المتألبون من فلاسفة الاخلاق فهم - مع تسليمهم بهذه القيم الجزئية النسبية

التي تدخل في دراسات العلوم الاجتماعية — يرون أن وراء هذه القيم المتغيرة قيما انسانية عليا ، تكون صفات عينية كامنة في طبائع الافعال ، لا يتوقف وجودها على ذات صاحبها ، وبالتالي تكون ثابتة عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان ، وتُطلب غاية في ذاتها ، ويلتقى على طريقها الناس في كل زمان ومكان ، كما هو الشأن في طلب الحرية والكرامة والامن والسلم والمحبة ، وتوكيد العدالة وتوفير المعرفة وأسباب العيش الحسن . . . ومنع الخوف والجوع والقلق والمرض .

ونقول الآن ونحن في مستهل مناقشنا لمكان القيم من قيادة البشرية ، إن استقرار التاريخ يشهد بأن القيم — انسانية عليا أو جزئية نسبية — كان لها خطرهما الملحوظ في توجيه حياة البشر ، والتحكم في مسيرة التاريخ .

وقد قلّ من الباحثين المعاصرين من يستخف بالرأى الذي يمزو إلى الإيمان بالمثل العليا أى تأثير في حياة البشر ، فلنعرض الآن لموقف الفلسفات المعاصرة — إبان القرنين التاسع عشر والعشرين — من ذلك الرأى .

في الماركسية :

كان دعاة الماركسية يرون أن التاريخ يتحكم في مسيرته قوانين موضوعية لا تخضع لإرادة الأفراد ، — وهذه هي حتمية التاريخ عندهم — والعامل الحائز في سير التاريخ هو العامل الاقتصادى ، وأما العوامل الروحية من فكر وفلسفة وفن وأدب فلا تمدو أن تكون نتيجة سلبية لهذا العامل ، وطريقة الانتاج — فيما يقول « ماركس » K. Marx ، ١٨٨٣ — هي التي تحدد أوضاع المجتمع السياسية والفكرية والاجتماعية ، وليس العكس — وهذه هي المادية التاريخية^(١) ، وطبقا لها جاهر أتباع الماركسية بأن الذى يوجه تاريخ العالم ويتحكم في تطوره ليس الفكر وإنما هو الاحوال الاقتصادية التي تسود المجتمع — أى مجتمع — في أية مرحلة من

(١) انظر في تفسير ذلك كتابنا أسس الفلسفة في طبيعته السابعة عن موقف اصحاب الماركسية من الفلسفة في الفصل الأول من الباب الأول .

مراحل حياته ، فتكيف تفكير أهله ، وتحدد أساليب تطوّرهم ، وسائر أسباب حياتهم
وعنها ينشأ ما يسميه المثاليون وهنما بالقيم العليا ، فإن هذه القيم لا تُرد إلى الله ، ولا
ترجع إلى العقل الانساني ، ان عالم العقل كله ينشأ عن النظام الاقتصادي على النحو
الذي أشرنا إليه ، ومن هنا بدت القيم انعكاساً للعلاقات الإنتاجية المتغيرة مكاناً
وزماناً ، وسقط الرأي الذي يقول بأنها تشكل سلوك الفرد ، وتحدد إتجاه المجتمع ،
وتهذب أوضاع الواقع ، فارادة الافراد لا تقوى على تغيير مجرى التاريخ ، على
غير ما ظن هؤلاء الواهمون — فيما يرى الماركسيون ، وإذا كان علم النفس —
وخاصة في أخريات القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين — قد رأى أن
الإرادة هي العامل النفساني الأول والوحيد الذي تعتمد عليه الدوافع والرغبات
والأفعال بما يقرن بها من انفعالات فإن دماركس ، قد رفض هذه النظرية. وأكد
أن الإرادة البشرية ليست شيئاً آخر سوى ما تمليه قوانين الطبيعة والمجتمع. فالإرادة
ليست مستقلة عن المؤثرات والظروف الخارجية — كما رأى المثاليون — ولكنها
عند الماركسيين ثمرة المعرفة والتجربة والتربية ، وإذا كان دماركس قد هاجم واقع
عصره . فقد جاء ذلك نتيجة قوانين يجرى بمقتضاها التطور التاريخي ، وليس من
المعقول أن توجد قيم إنسانية مطلقة في مجتمع يقوم فيه صراع بين الطبقات ، وإنما
يمكن تصور وجودها حين تمتنع الملكية وبزول استغلال الانسان للانسان —
وهو الأمل الذي تبشر به الشيوعية .

ونقول في التعقيب على هذا : ما من شك في أن أحدا لا ينكر أثر الأحوال
الاقتصادية في سير التاريخ ، ولكن هناك عوامل أخرى لعلها تبدو أكبر أهمية
وأعظم تأثيراً ، وكلها تتمثل في الانسان صانع التاريخ ، بما نجم من عقله من علم
وفلسفة وفن وأدب . . . وهو بفاعليته وإرادته قادر على أن يغير كل شيء ، حتى
الأحوال الاقتصادية نفسها ، على نحو ما يقول أصحاب التفسير الروحي للتاريخ ،
والآدفي إلى الصواب — على أي حال — أن يفسر سير التاريخ بتفاعل عوامله
الروحية والمادية على السواء .

وهذا بالإضافة إلى أن د ماركس ، يستبعد تأثير القيم في سير التاريخ ، ومع ذلك يخطط للمستقبل ويعيب مذاهب الفلسفة لأنها عبر ماضيها الطويل كانت معنية بتفسير العالم ، مع أن مهمتها ينبغي أن تكون قائمة في العمل على تغييره ، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ، ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ - فيما يقول - لكننا نلاحظ أن الانسان هو الذي يصنع الفلسفة ، وهو الذي يعيشها ! ومع أن د ماركس ، أنكر ارادة الأفراد على النحو الذي أشرنا اليه ، إلا أنه كان يطالب المؤمنين بفلسفته بالتمرد على أوضاع واقعهم الاجتماعي والديني ، بل كان لا ينتظر النتيجة الحتمية للصراع بين الطبقات ، فيناشد أتباعه في أى مجتمع بالثورة للتعبيل بنقل مجتمعهم من مرحلة الرأسمالية إلى مرحلة الشيوعية ، وكل هذا مع استبعاد ارادة الأفراد ! فان قيل ان هذه الثورة تتم بارادة الجماعات ، قلنا ان الجماعات لا تتحرك بغير قادة ، وللقادة ارادتهم في السيطرة على الجماهير وتوجيههم إلى حيث يريد هؤلاء القادة ، على ان ماركسية القرن العشرين قد تلافت الكثير من أخطاء د ماركس ، ، ومن ذلك أنها وجدت في د ماوتسى تونج ، الذى يحكم ربع سكان الكرة الأرضية ما يشهد بدور الارادة الفردية في مسيرة التاريخ .

في فلسفة الوضعيين في فرنسا :

ولم يعد عصر د ماركس ، من يشبهه في إنكار ارادة الأفراد ، والتسكير للقيم الانسانية العليا ، فأتباع الوضعية الفرلسية جسموا شخصية المجتمع على حساب شخصيات أفراد ، الذين سلبوا في هذه الفلسفة حريتهم وارادتهم فكانوا بتعبير د اميل برييه ، ١٩٥٢ E Bréhier كالدمى التى يحرك المجتمع خيوطها بأصابعه ! واستبعدت الوضعية الميافيزيقا من مجال البحث ، فاخفت القيم العليا وفقدت كل أهميتها ، لكن إمام هذه الفلسفة د اوجيست كونت ، ١٨٥٧ A. Comte كان ورغم ذلك يخطط للمستقبل ، ويجهل بأن فلسفته ستسقط بانقاذ فرنسا من الدمار الذى أصابها من جراء ثورتها الكبرى ! وكان هذا هو الحال مع أكبر أتباعه د اميل

دور كايم، ١٩١٧ E. Durkheim زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية، فقد أنشأ علم الاجتماع الوضعي المعاصر، وجعل الظاهرة الاجتماعية موضوعه، وقرر أن من أخص صفاتها أنها تنشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية، وتتميز بصفة القهر والالزام، بمعنى أنها تفرض نفسها على الأفراد فلا يمكنهم الاطاعتها راضين أو كارهين! والقيم الاخلاقية من نوع الظواهر الاجتماعية، فهي من صنع العقل الجمعي، تنشأ آليا باجتماع الناس بعضهم مع بعض، ولا تكون الا تميرا عن رغبات الأفراد في إرضاء المجتمعات التي ينتمون اليها^(١) ومع كل هذا كان دور كايم، يجاهر بدوره بأن علم الاجتماع الذي أنشأه، سيساعد فرنسا على التخلص من التدهور الذي أصابها بعد حرب السبعين! وهكذا كان الوضعيون يخططون للمستقبل، بهداية من قيم دانوا لها بالولا.

في فلسفة للنفعيين في انجلترا:

ومن فلسفات ذلك العصر كانت فلسفة النفعيين في انجلترا، وكان أتباعها من الحسين الذين قالوا بالجبر فسلبوا الفرد الكثير من حريته وارايدته، وكان مبدؤهم الوحيد الذي دانوا به، هو مطالبة الفرد بأن يأتي من الافعال ما حقق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، واستبعدوا ما عدا هذا من قيم انسانية عليا، ولكن فلسفتهم كانت شعبية سيطرت على السياسة والاخلاق والتشريع والآداب والتربية وغيرها من مجالات الاصلاح، وكان أكبر دعاة هذا الاصلاح — اجتماعيا وسياسيا — بتمام، ١٨٣٢ Bentham و «مل»، ١٨٧٣ J. S. Mill وتلامذتهما من النفعيين، وبهذا قدر لفلسفة النفعيين ان توجه مسيرة الحياة في انجلترا ابان ذلك العصر^(٢).

(١) انظر الفصل الرابع من الباب الخامس في هذا الكتاب.

(٢) انظر الفصل الثاني من الباب الخامس.

في الفلسفة العملية الأمريكية :

بل كان من فلسفات ذلك العصر ما أكد ارادة الافراد واستبعد ما سماه المثاليون بالقيم الانسانية العليا ، فكان أصحاب الفلسفة العملية (البرجماتية) من الامريكان يكرهون تبديد الفكر في نبش الماضي ، أو اضاعته في متاهات النظر العقلي المجرد ، ومن ثم يطالبون بالتسليم بقيم تحقق منافع عملية ، وان كان العقل يرفض التسليم بصوابها ! كان امامهم « وليم جيمس » ١٩١٠ W. James يقول ان الحق — أو الخير — كورقة النقد الزائفة ، تظل صالحة للاستعمال حتى ينكشف زيفها ! وإمعانا في ربط الفكر بالعمل قال « جون ديوى » ١٩٥٢ J. Dewey ان الافكار لا قيمة لها إلا إذا تحولت إلى أفعال تؤدي إلى إعادة تنظيم العالم الذي نعيش فيه ، ونسلم الى إعادة بنائه ... وشابه في هذا « ماركس » ! وشاعت هذه الروح العملية في كل مجالات الحياة الأمريكية ، وقدر للقيمة بمفهومها عند هؤلاء للبرجمائين أن تسيطر على الفكر الأمريكي وتتحكم في مسيرته (١) .

في فلسفة التطوريين :

حسبنا منهم « هربرت سبنسر » ١٩٠٣ H. Spencer في انجلترا و « نيتشه » ١٩٠٠ Nietzsche في ألمانيا ، وكلاهما قد اعتنق نظرية التطور ، وطبق — مع تفاوت بينهما — قانون التنازع من أجل البقاء ، على الجانب الاخلاقي في حياة الانسان ، وكان معنى هذا أن يبقى من مبادئ الاخلاق ما يصمد للتجربة ، وينقرض منها ما لا يقوى على النضال ، وكان أولهما يرى أن كمال الحياة انما يكون في تكيف الانسان مع بيئته ، وهذا التكيف طبقا لقانون التطور في تقدم متصل ، فالتطور بطبيعته يتحرك بنا نحو غاية قصوى تقوم في تحقيق الانسجام بين مطالب

(٢) انظر الفصل الخامس من الباب الخامس .

الفرد ومطالب المجموع ، ولكن « سبنسر » يصرح برغم هذا بأن غاية الاخلاق القصوى تقوم في الاسهام « بتمجيد » التطور الذى يحقق هذه الغاية ، ولا شك أن هذا يتطلب تدبيراً ، واردة تنفيذ هذا التدبير ، وإذا كان للانتخاب الطبيعي أهمية ، فإن الانتخاب الاصطناعى الذى يتوخى تحقيق غاية مشهور بها ، هو أجل خطراً وأعظم شأناً .

أما نيتشه الجريء . الثائر فقد غلا في تجسيم الارادة الفردية حتى قلب جدول القيم التى تواضع عليها الدين ، وارتضاها الناس من قديم الزمان ، وقد جعل « ارادة القوة » مدار فلسفته ، وانتهى به تطبيق قانون التطور على حياة الانسان المتمدين إلى احتقار الرحمة والصبر والدعة .. وتمجيد القسوة والظلم والقوة وتوكيد الذات .. وبذلك هدم التصور المألوف للقيم .. ولكنه مع ذلك كان يخطط للمستقبل ، ويستهدف ايجاد الانسان الاعلى — أو السوبرمان — اسكنه لا يقنع بالانتخاب الطبيعي وسيلة إلى التسامى بالصفوة تحقيقاً للانسان الاعلى ، لان الطبيعة تقاوم الشذوذ ، وتحبب المتوسطين من الناس ، فتهبط بالممتازين ولا ترتفع بالمتوسطين إلى مراتب الممتازين ومن هنا أوجب في تخطيطه للمستقبل الاهتمام بالاشراف على تربية الاجيال ، وجعل الزواج أداة لترقية النسل وليس مجرد وسيلة للتناسل (١) .

في فلسفة أصحاب النزعة الفردية :

بل كان من معاصري « ماركس » من غلا في اقرار دور الارادة الفردية في توجيه حياتهم ، والتحكم في مسيرة مجتمعاتهم ، فمكس « توماس كارلايل » ١٨٨١ Th. Carlyle آية الوضع الذى أقره الوضعيون وعلاء الاجتماع من معاصريه ، فإذا كانوا قد سلخوا بالقيم الجزئية المتغيرة وجددها ، وردوها إلى المجتمع

(١) انظر في هذا الكتاب الفصل الثالث من الباب الخامس .

دون الافراد الذين سلبهم الارادة والحرية ، فقد جاهره كارلايل ، بأن الفرد (البطل) هو الذى يسير تاريخ أمة ويتحكم فى توجيهه ، ومن أراد أن يعرف تاريخ أمة ، فحسبه أن يعرف تاريخ أبطالها ! وأبان عن رأيه فى ست محاضرات ضمنها نماذج لأبطال قاد كل منهم أمة وطوّرت تاريخها (١) وجرى فى هذا التيار نفسه أصحاب المذهب التاريخى فى القرن العشرين ، فأكدوا أن الفرد — هو الذى يحدد معنى التاريخ ، وبالتالي قاوموا مع أتباعهم طغيان المجتمع على حرية الافراد (٢) .

وهكذا نرى أن فلسفات ذلك العصر — حتى ما استبعد منها ارادة الافراد ، وأنكر بالتالى دور القيم العليا فى حياة الناس ، كانت كلها تخطيطاً للمستقبل ، ولا يكون التخطيط قط بغير هدف ، ولا تكون مسيرة الانسان الى تحقيق الهدف الا محكومة بقيم تتخذ للهداية والارشاد ، بهذا تبدو ارادة التغيير والتطوير عند الانسان مهتدية بمبدأ انساني يدين له بالولاء .

بل ان جبهة الباحثين عبر تاريخ الفكر قد أكدوا أثر الانسان فى تهذيب حياته ، وتطوير مجتمعه ، ولولا هذا لاتبقى ما يسوغ التربية والاصلاح فى كل

(٢) نشرت محاضراته فى كتاب تحت عنوان : الابطال وعبادة البطولة Heroes and Hero - Worship ابان فى اولها دور الالهة فى توجيه حياة الوثنيين ، وفى ثنائيتها دور النبی — نبينا محمد — فى مسيرة الامة الاسلامية ، وكان البطل فى ثالثتها شاعرا — دانتي وشكسبير — وفى رابعتها كاهنا — مارتن لوثر وتوكس — • فى خامستها أدبيا — جونسون وجان جاك روسو وبيرنز — وفى سادستها ملكا — أوليفر كرمويل و نابليون — هذه نماذج لقادة رأى المؤلف أنهم وجهوا أممهم وسيطروا على مسيرة تاريخها •

(٣) أنظر الفصل الرابع من الباب الخامس فى هذا الكتاب لمعرفة نقد هذا الرأى الذى غلا أصحابه فى تجسيم شخصية الفرد على حساب المجتمع الذى ينتهى اليه ، على عكس ما فعل الوضعيون •

صوره ، إذ أن هذا يفترض مقدما أن الإرادة دورها في التحكم في حياة الافراد ، وتوجيه سير التاريخ .

في فلسفات الوجوديين :

فأما الفلسفات الوجودية في عصرنا فإن في موقفها طرافة وغرابة ، فهم — فيما قلنا من قبل — يرفضون اخضاع الفرد للحتمية الاجتماعية أو الموضوعية العلمية ويهتمون بحرية الفرد إلى حد التوحيد بينها وبين وجوده ، وفي ضوء هذا استبعدوا القيم التي تفرضها على الانسان سلطة ما ، لأن اختياره لموقف في حياته دون موقف آخر لا يكون مسبوقا بتدبير عقلي ، ولا تحديد لغاية ، ولا معرفة ببواعث ، وهذه هي الحرية الانسانية ، وفي ضوء هذا أسقط الوجوديون القيم المتعارف عليها من حسابهم ، سيان منها ما فرضه العرف الاجتماعي ، أو أملاه المعتقد الديني ، أو أوجبه سلطة سياسية .. ومثل هؤلاء الوجوديين يشكرون القيم الانسانية العليا ، فينتقن بالتالي دورها في توجيه الحياة ، والرأى عندنا أن حياة البشر لا تستقيم بغير مبدأ أسمى يدين له الإنسان بالولاء ، والا تحوّل الانسان الى حيوان .

بين ماركس ونييتشه :

وتنوع القيم عبر تاريخ الفكر الفلسفي قد حير فلاسفة الاخلاق ، فأى هذه القيم تكون له الصدارة في توجيه الحياة ؟ أيها يصلح لقيادة البشرية في عصرنا الراهن ؟ فمن ذلك ان «جون ماكري» J. Macmurray - أستاذ فلسفة الاخلاق بجامعة أدنبره — قد ألقى في الاذاعة سلسلة أحاديث عن « بناء الروح الجديد » واختتمها بعقد مقارنة طريفة بين « ماركس » و « نييتشه » ، قائلا : ان على العالم في عصرنا هذا أن يختار السير وراء نييتشه ، أو وراء ماركس ، كان أولها يصدر في فلسفة عن مبدأ أرستقراطي يتطلع فيه إلى قصر

الحياة الكريمة على الصفوة من بنى الانسان - وهم السورمانات - دون جمهرة الناس ، ويصدر ثانيهما في فلسفته عن مبدأ شعبي يتطلع فيه إلى توفير الحياة الكريمة للشعب - لجميع الناس من غير استثناء . ولكن د. ه. ج. وود ، قد أشار إلى هذه المقارنة في ختام كتابه عن الصواب والخطأ في الشيوعية^(١) وقال معلقا : أن كليهما (ماركس ونييتشه) قد رفض المسيحية وأنكر تعاليمها عن وعي وعهد ، وبالتالي لا يصلح أحدهما لقيادة البشرية ، ان قيادة البشرية - في رأى المؤلف - ينبغي أن توكل إلى المسيحية .

ويبدو لنا أن المؤلف لو كان مسلما مخلصا لدينه لأوجب أن توكل قيادة البشر إلى الإسلام ، ولو كان من أتباع أفلاطون لرد القيادة إلى الفلاسفة ، ولو كان ممن يؤمنون بالعلم لرد القيادة إلى التكنولوجيا . . . هي وجهات نظر مختلفة متباينة على أى حال .

بين أرسطو ونييتشه والرواقية :

ومن أطرف دلالات الخلاف في تصور القيم التي ينبغي أن تحل مكان الصدارة من حياة البشر ، ما كان بين د. أحسن الناس ، عند أرسطو ، ود. الانسان الأعلى ، عند نيتشه ، من وشائج رحم وقربى وكيف كان كلاهما في كثير من أبعاده على تعارض مع الحكيم الرواقى الذى كان ارهاصا بالقديس المسيحى^(٢) إفاً أحسن الناس عند أرسطو يتصف بالكبرياء والاعتزاز بالنفس حتى ليرفض الحرب من

146. H. J. Wood, Truth and Error of Communism p. (1)

(٢) انظر بحثنا لنا بعنوان : القيم العليا في فلسفة الأخلاق - وراجع ما اقتبسناه عن برترند رسل B Russell وول ديورنت W Durant في : تعقيب في آخر الفصل الذى عقدناه عن فلسفة الأخلاق عند أرسطو في هذا الكتاب .

مواجهة الخطر الجسيم ، بل يقدم عند الضرورة على التضحية بنفسه اعتقاداً منه بأن الحياة في بعض الظروف تهون ، وهو — لفرط كبريائه — يقدم للناس المنافع ويستحي أن يتلقاها منهم ، يمد العون إلى غيره ، ولا يلمس من غيره عوناً ، يتعالى على أهل المسكينة المرموقة . . . ويتوخى الصراحة في إعلان كبريائه أو محبته للناس ، لأن إخفاء المشاعر الحقيقية من شيم الجبناء . . . ولا يبلغ هذه المسكينة إلا الملوك وأبناء الطبقة الأرستقراطية ،

أما د نيتشه « فيرى أن أخص ما يميز الإنسان الأعلى (السوبرمان) هو إرادة القوة ، إرادة القتال وحب السيطرة ، ومن أخلاق العبيد كانت الرحمة والدعة والصبر والحلم والسلام والطاعة وغيرها بما دعت إليه المسيحية ، وتبناه القساوسة حفاظاً على نفوذهم عند الجماهير ، وتسلم به اليهود الذين عانوا الظلم القادح دون أن يتصدوا لمقاومة سادتهم من الرومان . . . وكان د نيتشه ، يشارك أرسطو في الاستخفاف بالضعف والعجز والاستهانة بالكثرة الغالبة ، وإكبار القلة من أصحاب السيطرة والنفوذ ، وتمجيد القوة والكبرياء والسخرية من المساواة بين الناس . . . وإن كان د نيتشه ، قد سار في الطريق حتى نهايته ، فبدأ الإنسان الأعلى عنده طاغية جباراً تحكم حياته شريعة الغابة .

وهل غير هذا كان الحكيم الرواقى والقديس المسيحي ، كان من أخص صفاتها المسكينة Humility والدعة والتواضع . . . وتمجيد المساواة بين الرقيق والسادة ، وجعل الفضيلة ميسورة لكلبياً لأنهم جميعاً أبناء الله ! وكانت الرواقية أسبق من المسيحية في التنديد بالاسترقاق وتحريم عقوبة الاعدام .

ومع الاعتراف بإمكان تأثر أرسطو بحياته في بلاط الاسكندر الأكبر ، واعجاب د نيتشه ، بالروح العسكرية الألمانية في وطنه ، وتأثر الرواقية بالروح

الهيلينستية Hellenism^(١) — روح العصر الذي عاشوا فيه -- مع الاعتراف بهذا ما من شك في أن كلا من هؤلاء كان عظيم التأثير في خلفائه ، كان أرسطو في العالم المسيحي — بعد أن وفق القديس توما الاكوييني ١٢٧٤ بين مذهبه وبين العقيدة المسيحية — شبه معصوم من الخطأ ! وكان في العالم الاسلامي المعلم الاول ، وقد كان كتاب مسكويه (ت : ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م) وهو أكمل دراسة علمية في الاخلاق ، منقولاً — في أكثره — عن أرسطو ! وكان تأثير الرواقية في مفكرى المسيحية والاسلام بالغاً ، ففكروا المسيحية اعتبروا الفلسفة الرواقية مدخلاً للمسيحية (٢) ! وبدأ تأثيرهم الاخلاقي في العالم الاسلامي عند اخوان الصفا وبعض المتكلمين وصوفية الاسلام بوجه أخص ! وأما ديتشه ، فقد قيل ان دعوته إلى القوة والقتال والبطش بالضعفاء . . . كانت من مسوغات الحرب العالمية الاولى ! وهكذا كان للقيم التي رسمها هؤلاء أمرها الغلاب على مجرى الاحداث العالمية .

وكان هذا هو حال القيم على مستوى الصعيد الدولي في عصرنا الحاضر ، فشاركت الامم أفراد الناس في طلب الامن والسلم والمحبة ، واطرار الحرية والكرامة وتوكيد العدالة وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الرخى . . ومنع الخوف والقلق والجوع والجهل والمرض . وغير ذلك بما حرصت على توكيده

(١) انظر في خصائص هذه الروح : تمهيد في روح العصر الهلينستى أول الباب الثانى في هذا الكتاب .
(٢) أشرنا الى أن ترتليان + ٢٢٠ م — وهو من آباء الكنيسة المتزمطين قال عن سنكا الرواقى : أنه منا وأن القديس أوغسطين + ٤٣٠ قال عنه : ماذا يستطيع المسيحي الصادق أن يقول أكثر مما قاله ذلك الوثنى ! انظر : تعقيب — آخر الفصل الاول من الباب الثانى — وذلك كله برغم الخلافات الشديدة بين المذهب الرواقى والعقيدة المسيحية ، لكن التشابه كان في الجانب الاخلاقي العملى .

أو دعت إلى محاربته قيم عليا يلتقى على طريقها الناس ، أفرادا ، وجماعات وأما ،
في كل زمان ومكان . . تشهد بهذا عصبة الأمم (في ابريل عام ١٩١٩) ،
وميثاق هيئة الأمم المتحدة (منذ يونيو من عام ١٩٤٥) (١) وإذا كانت الأولى
قد فشلت ، فإن هيئة الأمم قد بدأت تكون أكثر جدية في العمل على تحقيق
حاضر أفضل ، ومستقبل أكثر وضاء واشراقا .

وليس أدل على حرص الشعوب على التمسك بالقيم العليا بما نراه عند الشعوب
المتقدمة في أيامنا الحاضرة ، فبالرغم من شيوع التحلل الخلقى البادى في فشو المخدرات
وتداعى العلاقات بين أفراد الأسرة بعضهم مع بعض . . . وانتشار الرشوة وغير
هذا من صنوف التحلل . . . تهب الشعوب - والحكومات بتأثير من الرأى العام -
للتصدى لمقاومة الفساد ورد الأمور إلى وضعها السليم ، وليس أدل على هذا مما
رأيناه منذ عام حين أطاح الشعب برئيس اعظم دول الأرض لانه أباح وضع أجهزة
للتهنت على خصومة السياسيين فكانت فضيحة ووترجيت في أمريكا : وحين عرفت
الرشاوى الضخمة التى قدمتها شركة لوكهيد لامراء وحكام فى دول شتى تيسيرا
لبيع طائراتها . . . فكانت محاكمات وعقوبات على أعلى المستويات فى اليابان
وإيطاليا وغيرهما .

خاتمة :

وفى ختام هذا الفصل نريد أن نؤكد أن الخلاف بين الفلاسفة فى
شأن القيم الأخلاقية ، إنما كان فى تفسيرها وتحليلها ، ومنهج بحثها لدراسة
مضمونها ، وبعد هذا الخلاف يلتقى جميع فلاسفة الاخلاق فوق أرض
واحدة ، وتحت راية واحدة ، تقديرا للقيم الأخلاقية واستغراقا فى
اكبارها ، حتى الذين ظن البعض خطأ أنهم يمثلون النزعة اللا أخلاقية فى

(١) انظر مقدمة الطبعة الثانية .

فلسفة الاخلاق ، كانوا في الحقيقة يهدمون قيما بدت لهم هزيلة بالية ، عسى أن تأخذ مكانها قيم أصح وأسلم .

هذه هي أهم الفلسفات المعاصرة ابان القرنين التاسع عشر والعشرين ، في موقفها من دور القيم الاخلاقية في توجيه الحياة ، مع استثناء فلسفات شغلت نفسها بتحليل الالفاظ لمعرفة معانيها بالدقة ، كفلسفة التحليل والوضعية المنطقية التي جاهرت بأن القيم ليست إلا مجرد تعبير عن انفعالات ! وأما عن المثالية الالمانية — وقد تحولت بعد غزوها للفكر البريطاني — إلى مثالية محدثة ، فإن ما أسلفناه عنها يؤكد دورها في بناء الحياة ومسيرة التاريخ مما .

وبعد ، فما أصدق أن يقال ان الانسان هو الكائن الاخلاقي الوحيد ، لانه — من بين سائر الكائنات — هو وحده الذي يمكن أن يضيق بواقعه ، ويتطلع جادا واعيا إلى ما ينبغي ان تكون عليه حياته ، وهو وحده الذي يخطط لمستقبله ، وبذلك كان من الحق أن يقال ان الانسان لا يكون إنسانا — عبرا من سائر الكائنات — بغير مثل أعلى يدين له بالولاء . ٤

مصادر عامة

نسجل في هذا الثبت مصادر عامة لا تقتصر على البحث في موضوع دون موضوع ، ولا في مذهب دون مذهب ، وقل منها ما ورد ذكره في سياق الكتاب .

أما مصادر كل مذهب من مذاهب هذا الكتاب ، فقد سجلناها في نهاية الفصل الذي عولج فيه ، بالإضافة الى ما ذكر منها في هوامشه أو في صلب الكلام ، فليرجع اليها من أراد ، ونكتفي الآن بذكر مصادر عامة عسى أن ينتفع بها من أراد التوسع في دراسة الموضوعات التي عالجنها في هذا الكتاب .

كتب في تاريخ الفلسفة عامة منها :

- W. T. State, Critical History of Greeks
E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, 2 vols.
J. Burnet (1) Early Greek Philosophy (مترجم الفرنسية)
(2) Greek Philosophy (from Thales to Plato)
J. E. Erdmann, History of Philosophy, 3 vols., translated by
W. T. Hough.
T. Gomperz, Greek Thinkers, 4 vols., Trans by Magnus & Berry
Remond ترجمه للفرنسية
P. Janet et G. Séailles, Hist. de la Philosophie; Les Problèmes et
les Ecoles.
Ada Monahan ترجمته للانجليزية في جزئين ينقصان بعض فصوله
تحت عنوان :

History of the Problems of Philosophy
O. Külpe, Introduction to Philosophy
نقله الى العربية المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي : المدخل الى الفلسفة
B. Russell, History of Western Philosophy, 1948
نقل العصور القديمة والوسطى زكي نجيب محمود ونقل العصور
الحديثة محمد فتحي الشنيطي تحت عنوان تاريخ الفلسفة الغربية
G. J. Warnock, English Philosophy Since 1900, (1958)
Windelband, General History of Philosophy, trans. by. J. Tufts

R. Metz, a Hundred years of British Philosophy

Zeller { (1) Outline of the Hist. of Greek Philosophy
(2) Philosophy of the Greeks in its Historical Development
الترجمة الانجليزية في ٦ (مجلدات) والفرنسية ناقصة في ٣ مجلدات

Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. by Hastings

ثم مصادر عامة في الاخلاق :

- A. I. Melden, Free Action, 1961
F. E. Sparshott, An Enquiry into Goodness, 1958
G. E. M. Anscombe, Intention, 1958
Kurt Baer, The Moral Point of View, 1958
F. H. Bradley, Ethical Studies, 1927
C. D. Broad, Five Types of Ethical Theory
H. Calderwood, Handbook of moral Philosophy.
E. F. Carritt, The Theory of Morals, an Introduction to Ethical Philosophy, 1948
R. W. Church, Fundamentals of Ethics; An Intr. to Moral Philos.
W. L. Courtney, Constructive Ethics,
A. Cuvilier, Manuel de Philosophie, vol. II.
C. D'Arcy, A Short Study of Ethics.
J. Dewey { (1) Moral Theory & Practice
(2) Outline of a Critical Theory of Ethics
Dewey & J. Tufts, Ethics, 1936
L. Dickinson, The Meaning of Good
H. W. Dresser, Ethics in Theory and application
J. H. Dunham, Principles of Ethics
G. L. Dupart, Morals, A Treatise on the Psycho-Sociological Bases of Ethics, trans, by W. J. Greenstreet 1903 Evereit,
A. C. Ewing, { (1) Ethics, 1553.
(2) Definition of Good, 1947
W. Fite, An Introductory Study of Ethics
G. C. Field, Introduction to Ethical Theory
W. R. R. Gibson, A Philosophical Introduction to Ethics, 1904

- J. Baruzi, le Problème Morale
- A. Bayet, L'Hist. de Morale en France
- G. Belot, Etudes de Morale Positive, 2 vols., 1948
- R. Le Senne, (1) Traité de Morale Général
(2) Le Devoir
- V. Jankélevitch, Traité des Vertus
- Ch. Renouvier, Science de la Morale
- B. Bosanquet, Some Suggestions in Ethics
- J. M. Guyau, Esquisse d'une Morale sans obligation ni Sanction
(Eng. trans., A Sketch of Morality independent of Obligation
& Sanction, 1908).
- J. A. Hadfield, Psychology and Morals, 1923
- G. Harkness, The Sources of Western Morality (from primitive
morality through the beginnings of christianity, 1954
- N. Hartman, Ethics } Vol. I, Moral Phenomena
 } Vol. II, Moral Values
 } Vol. III, Moral Freedom
- T. E. Hill, Contemporary Ethical Theories, 1954
- F. Howley Old Morality traced historcally.
- Janet, Theory of Morals
- C. E. M. Joad } (1) Philosophy, ,ch, v, Ethical philosophy), 1944
 } (2) Guide to the Philosophy of Morals & Pol-
 } itics, 1948.
- G. A. Johnston, an Introduction to Ethics.
- Jouffroy, Introduction to Ethics (including a critical survey of
the Moral Systems, Eng. Trans, by W. H. Coanning,
2 vols).
- P. Laffitte, The Positive Science of Morals, Eng. Trans. by
J. Carey Hall.
- J. Laird, Study of Moral Theory
- Lecky, History of the European Morals from Augustine to
Charlsmagne, 2 vols.
- Wm. Lillie, An Introduction to Ethics, 1957.

- J. S. Mackenzie } (1) Manual of Ethics 3rd ed.,
(أعيد طبعه مرات ومرات)
 (2) Ultimate Values, 1924
- J. Mackintosh, Essays on the Progress of Ethical Philosophy.
- J. Martineau, Types of Ethical Theory, 2 vols. 3rd ed.
- G. E. Moore, (1) Principia Ethica
 (2) Ethics
- A. Smith, The Theory of the Moral Sentiments
- Th. Reid, Outline of Moral Philosophy
- J. H. Muirhead, The Elements of Ethics, 2nd ed.
- G. H. Palmer, The Field of Ethics.
- D. Parker, Human Values.
- F. Paulsen, A System of Ethics
- A. P. Perry, General Theory of Value
- N. Porter, Elements of Moral Science
- A. Prior, Logic & the Basis of Ethics, 1949
- H. Rashdall, Theory of Good and Evil, 2 vols.
- J. M. Robertson, A short History of Morals, 1920
- A. K. Rogers, Morals in Review
- R. A. Rogers, A Short History of Ethics
- W. D. Ross, (1) Foundations of Ethics, 1939
 (2) The Right and the Good, 1930
- Bertrand Russell, Religion and Science
- L. A. Selby—Bigge, ed. British Moralists, 2 vols. 1897 (Selected
from Moralists, principally of 18th Century)
- M. C. Sen, Elements of Moral Philosophy
- R. Le Senne, Traité de Morale Générale
- J. Seth A Study of Ethical Principles
 Essays in Ethics & Religion
- F. C. Sharp, Ethics

- H. Sidgwick { (1) Outlines of the History of Ethics, 1939
ترجم العصور القديمة والوسطى توفيق الطويل
وعبد الحميد حمدي :
المجمل في تاريخ علم الأخلاق
(2) Methodes of Ethics
(3) Practical Ethics, A collection of addresses
& essays

P. H. Nowell Smith, Ethics, 1954.

- W. R. Sorley { (1) Introduction to Ethics
(2) Recent Tendencies in Ethics
(3) Ethics of Naturalism

L. Stephen, English Thought in the 18th century

J. F. D. Maurice, The Conscience; Lectures on Casuistry

Stewart, Outlines of Moral Philosophy.

G. Combe, Moral Philosophy

Th H. Green, Prolegomena to Ethics

John Talor (of Norwich), A Sketch of Moral Philosophy

F. Thilly, An Introduction to Ethics

- Urban { (1) Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral Philos.,
1930
(2) Human Values

C. H. Waddington & others, Science and Ethics, 1942

S. Ward, History of Ethics, 1924

J. Welton, Groundwork of Ethics, 1922

W. Whewell, Elements of Morality

W. K. Wright, General Introduction to Ethics

- W. Wundt, Ethics { Vol. I, Intr. to the facts of moral Life
Vol. II, Ethical Systems
Vol. III, The Principles of Morality

Ch. L. Stevenson, Ethics & Language

R. M. Hare. The Language of Morals

H. W. B. Joseph, Some Problems of Ethics

P. H. Nowell Smith, Ethics

S. E. Toulmin, The Place of Reason in Ethics, 1950

Luther J. Binkley, Contemporary Ethical Theories

L. Nelson, System of Ethics, eng. Trans. by N. Guterman

K. Marx & F. Engels, The Manifesto of the Communist Party

K. Marx & F. Engels, Selected Works, 2 cols., 1962

K. Marx, The Capital, 1954

F. Engels, On Marx's Capital

L. Leontiev, Fundamentals of Marxist Political Economy, 1965

V. Avensiev, Marxist Philosophy

M. M. Sober, K. Marx's Interpretation of History, 1954

هذه هي المصادر العامة ، أما مصادر كل موضوع عالجها الكتاب
فمذكورة في ذيل الفصل الذي تناوله ، بالإضافة الى ما ورد منها في هوامشه .

الفهارس

- (أ) دليل بأهم المذاهب والنظريات والمدارس
- (ب) كشف بأظهر الأعلام
- (ج) معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل

١ - دليل

بأهم المذاهب والنظريات والمدارس الواردة بالكتاب (١)

المذهب الاستقرائي (انظر التجريبي)
 مذهب المدرسة الاسكتلندية
 Scottish School
 (مذهب الفهم المشترك)
 مذهب الاشتراكية
 Socialism
 (انظر الماركسية)
 مذهب الاطلاق أو القول بالمطلق
 Absolutism
 مذهب الاعتقاديين أو الدجماطيقيين
 Dogmatism
 مذهب أفلاطون
 Platonism
 مذهب أفلاطوني كمبردج
 Cambridge Platonism
 مذهب الأفلاطونية الحديثة
 Neo-Platonism
 مذهب أكاديمية أفلاطون
 New-academy
 مذهب الأكاديمية الجديدة
 المذهب الآلي
 Mechanical theory
 (انظر مذهب الجواهر الفردة)
 مذهب الأنانية أو الأثرة (أو حب الذات أو توكيد الذات)
 Egoism (Self-love
 (or Self-assertion)

مذهب الأبيقورية
 Epicureanism
 مذهب الاتحاد في التصوف
 مذهب الاتصال - في الفلسفة
 الإسلامية
 مذهب الأثرة (انظر مذهب الأنانية :
 المدرسة الاجتماعية الفرنسية
 French Sociological School
 مبدأ الاحتمال أو الترجيح في الأخلاق
 Principle of Probability
 مذهب الاحسان أو الأريحية
 Benevolence
 مذهب الاختيار أو حرية الاختيار
 Libertarianism or Indeter-
 minism
 (قارن مذهب الجبر)
 مذهب الاختيار والتوفيق
 Eclecticism
 مذهب اخوان الصفا
 مذهب اللاأدرية (انظر مذهب العرفان)
 Agnosticism
 مذهب الأريحية
 Benevolences
 (انظر مذهب التعاطف)
 المذهب الأرسطاطاليسي
 Aristotelianism

(١) حذفت من بدء هذه الطبعة أرقام الصفحات من هذا الدليل .

مذهب التصوف النظرى أو
الاشراقى

Theosophy

(انظر مذهب الصوفية)
مذهب التطور

Evolutionism

مذهب التعاطف أو المشاركة
الوجدانية (الأريحية أو
الاحسان)

Sympathy (& Benevolence)
مذهب تناسخ الارواح

Transmigrations

مذهب التوفيق : (قارن مذهب
الاختيار والتوفيق)
مذهب توكيدات الذات

Self-assertion

انظر مذهب الأنانية
مذهب الجبرية أو الحتمية
Determinism
مذهب الجواهر الفردة أو المذهب
الآلى

Atomism

(انظر المذهب المادى)
مذهب الحاسة الخلقية

Moral Sence

أو الحدسية الجمالية
Aesthetic Intuitionism

مذهب الحدسيين

Intuitionism or Intui-
tionalism

مذهب المعانى الفطرية ومذهب
المثاليين

Apriorism
مذهب حرية الاختيار : (انظر
مذهب الاختيار ومذهب الجبر)
مذهب الحس المشترك : انظر
المدرسة الاسكتلندية

مذهب الحسين (الترابطيين)

انظر مذهب الايثار ومذهب اللذة
أو المنفعة الفردية
مركزية الانسان (من مركزية
الأنسا)

Anthropocentric

المذهب الانسانى

Humanism

مذهب انصاف السقراطيين :
(انظر مذهبى الكلبية
والقوريفائية)
مذهب الايثار أو الغيرية
(التضحية)

Altruism

(انظر مذهب التعاطف وقارن
مذهب الأنانية)
مذهب البراجماتية : انظر
المذهب العملى مذهب

Buddhism

(انظر بوذا فى كشف الاعلام)
مذهب البيرونيين

Pyrrhonism

(انظر مذهب الشك ثم بيرون فى
كشف الاعلام)
المذهب التاريخى

Historicism

مذهب التجريبيين أو المدرسة
الاستقرائية

Empiricism or Inductive
School

(انظر مذهب الوضعيين ومذهب
الحسين ومذهب الواقعيين)
مذهب تحقيق الذات

Self-realization

(انظر مذهب المثالية الحديثة
والمعدلة ومذهب أرسطو)
الفلسفة التحليلية

Analytic Philosophy

مدرسة نداعى المعانى أو ترابطها
(انظر مذهب التجريبيين ومذهب
Associationalism الحسين)

مذهب السلف في الاسلام :
 مذهب السوفسطائية
 Sophism
 مذهب الشك :
 Scepticism
 الشك المنهجي
 Methodical doubt
 مذهب الشيوعية
 Communism
 (انظر الماركسية والاشتراكية)
 المذهب الصوري أو النزعة
 المنطقية
 Formalism or Logicism
 مذهب الصوفية
 Mysticism
 (انظر التصوف الاشرافي)
 مذهب الزهد
 مذهب الضمير
 Conscience
 (قارن مذاهب الحاسة الخلقية،
 الواجب ، الفهم المشترك)
 مذهب الطبيعيين
 Naturalism
 (انظر مذهب الواقعيين)
 مذهب الطبيعيين الالهيين
 Deism
 النزعة العالمية
 Cosmopolitanism
 مذهب العرفان أو الغنوصية
 Gnosticism
 (انظر مذهب اللا أدريه)
 مذهب العقلين
 intellectualism or rationalism
 (انظر مذهب الحدسين وقارن
 مذهب التجريبيين والحسين .
 ٠٠ الخ) :
 الفلسفة العملية (البراجماتية)
 Pragmatism

Sensualism or Sensationalism (or associationism)
 (انظر المذهب التجريبيين ومذهب
 ومذهب الطبيعيين ومذهب
 الوضعيين)
 مذهب الحلول في التصوف
 الاسلامي
 المذهب الدجماطيقى : انظر
 مذهب الاعتقاديين أو التيقن
 النزعة الذاتية انظر : النزعة
 الموضوعية
 Subjectivism
 مذهب الذرات الروحية
 Monadology
 انظر مذهب الروحانيين
 مذهب الذرائع
 Instrumentalism
 (انظر جون ديوي في كشف
 الاعلام)
 مذهب الرواقية أو الرواق
 Stoicism
 (انظر زينو خاصة في كشف
 الاعلام)
 مذهب الروحانيين
 Spiritualism
 (قارن مذهب الماديين)
 النزعة الرومانتيكية أو المذهب
 الابتداعي أو العاطفي
 Romanticism or Sentimentalism
 (قارن المذهب الواقعي) :
 مذهب الزهد والتنسك
 Asceticism
 (قارن مذهب اللذة أو المنفعة)
 مذهب السعادة
 Eudemonism
 مذهب السعادة (السلبية) أي
 طمانينة النفس
 Imperturbability
 (انظر مذاهب اللذة أو المنفعة
 الفردية والمنفعة العامة)

مذهب الغائية

Teleology

مذهب الغيرية (انظر مذهب

الايثار)

Altruism مذهب الفردية

Individualism

(انظر النسبية)

مذهب الفطرة (انظر مذهب

المعاني الفطرية ومذهب الحدس

مذهب الفناء

Annihilation

مذهب الفهم المشترك

Common sence

انظر المدرسة الاسكتلندية

مذهب الفيثاغورين

Pythagorianism

(انظر فيثاغورس في كشف

الاعلام)

مدرسة أو جماعة فيينا

Vienna or Viennese circle

(انظر الوصفية المنطقية)

مذهب القورينائية

(Cyrenaics)

مذهب القضاء والقدر

Fatalism

(انظر مذهب الجبر)

مذهب الكلية

Cynicism

مذهب الكمال

Perfectionism

(انظر مذهب التطور)

مذهب الكونفوشيوسية

Confuciusism

مذهب اللا أدرية

Agnosticism

(قارن مذهب الشك)

مذهب اللذة أو المنفعة أو

السعادة الفردية

Hedonism (Individualistic)

مذهب اللذة السيكولوجي

Psychological Hedonism

مذهب الماديين

Materialism

(انظر مذهب الجوهر الفرد

والمذهب الآلي)

مذهب المادية التاريخية

Historical Materialism

مذهب المادية الجدلية

Dialectic Materialism

(انظر الماركسية)

مذهب الماركسية

Marxism

مذهب المثالية

Idealism

(انظر مذهب الحدسيين أو

المعاني الفطرية وتحقيق الذات

ومذهب العقلين)

مذهب المثالية الحديثة أو

الجديدة

New idealism

مذهب المشاركة الوجدانية

(انظر مذهب التعاطف)

مذهب المشائين (أتباع أرسطو

Peripetetics

مذهب المعاني الفطرية أو مذهب

الفطرة

Apriorism or nativism

(انظر مذهب الحدس)

مذهب المعتزلة أو الاعتزال (في

الاسلام)

مذهب الملامية

مذهب المنفعة العامة أو النفعية

Utilitarianism

or Universalistic hedonism

(انظر مذهب اللذة أو المنفعة

الفردية)

الفرعة الموضوعية

Objectivism

(قارن الفرعة الذاتية)

للذ

مذهب الواقعية Realism (انظر
 مذهب التجريبيين ومذهب
 الحسنيين ومذهب الطبيعيين)
 فلسفات الوجوديين
 Existentialism
 مذهب وحدة الوجود
 Pantheism
 مذهب الواسعيين
 Positivism
 (انظر مذهب التجريبيين
 ومذهب الواقعيين
 الوضعية (أو التجريبية)
 المنطقية
 Logical
 Positivism (or Empiricism)

مذهب النسبية
 Relativism
 (قارن مذهب الاطلاق)
 مذهب النفعيين أو النفعية :
 انظر مذهب المنفعة العامة
 ومذهب اللذة أو المنفعة الفردية
 المذهب النقدي
 Criticism
 (انظر كانط في كشف الاعلام)
 المذهب النقدي الجديد
 New Criticism
 النزعة الهلنستية
 Hellenisticism
 مذهب الواجب (انظر كانط في
 كشف الاعلام)

ب۔ کشاف

بأظهر الأعلام الواردة في الكتاب

(i)

ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ -
١١٣٨ م : ٩٢

ابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ -
١١٩٨ م : ٩٢ ، ٣٣٦

ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٨ هـ -
١٤٠٦ م : ١٦٣

ابن سينا المتوفى عام ٤٢٨ هـ -
١٠٣٧ م : ٩٢

ابن عربي (محيي الدين) المتوفى
عام ٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م : ١٦٥ ،
١٦٨

ابن قيم الجوزية المتوفى عام
٧٥٦ هـ - ١٣٥٥ م : ١٦٤

ابکتیتوس + ۱۳۰ م Epictetus
۱۲۰ ، ۱۱۷

أبو يزيد البسطامي المتوفى عام
٢٦٠ هـ - ٨٧٥ م : ١٦٤ ، ١٦٥

ابکیتیتوس + ۱۳۰ م Epicurus
۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۲۹ وما بعدها

٢٣٥ ، ٢٣٤ ، ٢١٧
أجربيا (أواخر القرن الأول أو

١٥٣٣ أجريبا (كورنى) + ١٣٩ Agrippa (الثانى)

١٤٨ : Agrippa(C.)
ارستئوس المقتول عام ٣٦٦ ق.م

Aristippus ٦١ ، ٦٨ الى
٢٣٤ ، ١٣٠ ، ٧١

أرسطو + ۳۲۲ ق.م
Aristotle : ۲۰ ، ۲۵

٤٤ , ٣٦ , ٣٢ , ٣٠ , ٢٩
٧٣ , ٧١ , ٦٥ , ٥٠ , ٤٥

٧٥ ، ٨٢ الى ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ،
١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٤٥ ،

, 172, 171, 109, 101
, 232, 218, 140, 172

370, 302, 312, 221
 278, 273, 208, 382

, 290, 287, 277, 272
, 018, 017, 001, 297

۵۱۰
کسلاوس + ۲۴۱ ق. ۵

Arcesilaus
١٥

لاطون + ٣٤٨ ق م I lato
٢ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٤٤

01, 00, 28, 27, 2

٧ الى ٨١ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٩ ،
٩ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٦ ،

101, 120, 107, 10
232, 218 170, 17

371, 332, 312, 22
373, 308, 307, 31

587, 588, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

١٧٨ ، ٢١٣ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ،
٣٧٠
بارودی Parodi : ٤٤٦ ،
٤٥٦ ، ٤٥٢
پاليه W. Paley ١٨٠٥ +
٣٨٤ ، ٢٢٩
پانيتوس (في النصف الثاني من
القرن الثاني للميلاد) Panaetius
١٥١
برادلي (فرنسيس هربرت) +
١٩٢٤ F. Bradley : ١٨٤ ،
٢٣٠ ، ٢٣٩ ، ٤٢٨ ، ٤٤٣ ، ٤٥٨ ،
٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ،
٤٦٦ ، ٤٦٩ الى ٤٧٠ ، ٤٧٤ ،
٤٨٢ ، ٥٢٣
بران : أنظر مين دي بران
برايس (ريتشارد) + ١٧٩١
R. Price : ١٧٩ ، ١٩٦ ،
٣٥٥ ، ٣٦١ ، ٣٦٨
برجسون (هنري) + ١٩٤١
Bergson : ١٨٤
بروتاجوراس + ٤١٠ ق. م
Pratagoras : ٤٨ ، ٥٤ ،
٧٨ ، ٦٩
C. D. Broad ١٩٥٤ +
٤٦١
پرنجل پتيسون : (انظر
أندروست) + ١٩٣١ Pringle
Pattison ٤٥٩ ، ٤٦٠
پرييه (اميل) + ١٩٥٢
Brehier : ٧٩ ، ٢٨٩ ،
٢٩١ ، ٥١١ ، ٥٢٢
بستالوتزي + ١٨٢٧
Pestlozzi : ٢٢٤
بسكال (بليز) + ١٦٦٢
B. Pascal : ١٧٣ ، ١٧٧ ،
١٧٨
بطالر (جوزيف) + ١٧٥٢
Bishop Butler : ١٧٧

أفلوطين المصري + ٢٧٠ م
Plotinus : ١٥١ ، ١٥٢
الكسندر (صمويل) + ١٩٣٨
S. Alexander : ٢٤١ ،
٢٤٣ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ،
٣٨٩
أمبدوقليس + ٤٣٥ ق. م
Empedocles : ٢٨٩
اميرسون + ١٨٨٢
R. W. Emerson : ٤٥٧
انتستينز + ٣٦٨ ق. م
Antisthenes : ٦١ الى ٦٧
انجيلز (فرديريك) + ١٨٩٥
F. Engels : ٣٠٦ ، ٣٠٥ ،
٣٠٧ ، ٣١٦ ، ٥٢٧
انكساجوراس + ٤٢٨ ق. م
Anaxagoras : ٢٨٣
أورليوس (ماركوس) + ١٨٠ م
Marcus Aurelius : ١٢٠
أوغسطين (القديس) + ٤٣٠ م
St. Augustine : ١٥٣ ، ١٧٦ ،
أوكام (وليم) + ١٣٤٣
W. Occahm or Okham
٣٣٣ ، ٣٦٩
ايدكسوس + ٣٥ ق. م
Eudoxus : ٧١
آير (الفريد) أستاذ حالي
A. Ayer بجامعة اكسفورد
٢٢ ، ١٧٨ ، ٤٦١
ايربان W. M. Urohn
٣٤١ ، ٤١١
انيسديموس (بين أوائل القرن
الاول ق. م وأواخر الاول بعده)
Aenisedimus : ١٤٩
(ب)
باتون (أستاذ الفلسفة الخلقية)
H. J. Paton في (أكسفورد)
٤١٧ ، ٤٥٣ ، ٤٧٣
باركلي + ١٧٥٣ Berkley :

١٨٤ Th. H. Green
٤٦٠ ، ٤٥٩ ، ٤٥٨ ، ٢٣٠
٤٦٨ ، ٤٦٣ ، ٤٦٢ ، ٤٦١ الى
٥٢٥ ، ٤٧٢ ، ٤٧١ ، ٤٧٠ ، ٤٦٩
Gotho جوته + ١٨٣٢
٤٥٦ ، ٣٦٥
جويت (بنيامين) + ١٨٩٣
٤٦٣ ، ٤٥٨ : B. Jowett
جويو (ماری جان) + ١٨٨٨
١٨٤ : M. J. Guyau
٤٨٢ ، ٤٠٧ ، ٣٦٧
جيمس (وليم) + ١٩١٠
١٤٧ ، ٢١ : W. James
٥٠٦ ، ٣٠٢ ، ٢٩٥ ، ٢٩٤
٥١٣
الحلاج (أبو منصور) المقتول
عام ٢٩٠ هـ - ٩٢١ م : ١٦٥
(د-ش)
دارون (تشارلس) + ١٨٨٢
٢٤١ ، ٢٣١ : Darwin
٢٤٢ ، ٢٤٣ الى ٢٤٥ ، ٢٥٢
٢٨٧ ، ٢٥٣
دانز سكوت (جون) + ١٣٠٨
٣٣٣ ، ٣٦٩ : Duns Scotus
دور كايم (اميل) + ١٩١٧
Durkheim الى ٢٧٥ :
٤٥٠ ، ٢٨٩ ، ٢٨٨ ، ٢٧٧
٥١٢
دولباخ + ١٧٨٩ D' Holbach
١٨٠
ديكارت (رنيه) + ١٦٥٠
٦٧ ، ٢٠ : Descartes
١٧٣ ، وما بعدها ١٧٦ ، ١٨٧
٤٠٦ ، ٣٣٣ ، ٣٣٢ ، ٢١٠
ديمقريطس + ٣٧٠ ق م
٢٨٣ ، ٤٨ ، ٤٦ : Democritus
ديوجين (الكليسي) + ٣٢٧ ق م
١١٢ ، ٦٤ : Diogenes
ديوي (چون) + ١٩٥٢

١٩٦ ، ١٩١ ، ١٨٠ ، ١٧٩
٣٢٨ ، ٢١٧ ، ٢٠٩ ، ٢٠٢
٣٦٩ ، ٣٦١ ، ٣٥٤ ، ٢٣٤ الى
٤٧٢ ، ٣٩٨ ، ٣٩٧
بنتام (جيمي) + ١٨٣٢
١٩ ، ١٨ : J. Bentham
٢١٣ ، ٢١٢ ، ١٨٣ ، ١٧٨
٢٢٣ ، ٢٢٢ الى ٢١٨ ، ٢١٤
٣٦٩ ، ٢٢٨ ، ٢٢٥ وما بعدها
٥١٢ ، ٥٠١
٤٥٦ ، ٤٠٢ ، ٣٨٦ ، ٢٣٦
٤٧٥ ، ٤٦٧ ، ٤٦٣ ، ٤٦٢
٥١٢ ، ٥٠١
بوذا Buddha : ١٧٥ ، ١٥٥
بوزانكيت (برنار) + ١٩٢٣
Bosanquet : ٤٥٨ ، ٢٣٠
٤٥٩ ، ٤٦٣ ، ٤٦٠ ، ٤٥٨
٥٢٤
پيرس + ١٩١٤ C. S. Peirce
٢٩٤ ، ٢٧٠
پيرون + ٢٧٥ ق م Pyrrho
١٣٩ وما بعدها - ١٤٩
پيري المولود ١٨٧٦ A.P. Perry
٢٢٩ ، ٢١٥ ، ١٨٩ ، ١٥٣
بيكون (فرنسيس) + ١٦٢٦
F. Bacon : ١٧٣ ، ٢٦
١٧٨ ، ١٩٩ ، ٢١٣ ، ٢١٤
٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٣٢٦
بين (الكسندر) + ١٩٠٣
A. Bain : ٣٨٧ ، ٣٨٦
٣٩٤

(ت - خ)

جاكوبي + ١٨١٤ J.O. Jacobi
(وهو غير جاكوب) + ١٩٠٩
(B M Jacod) ٢٨٤ ، ٤٤٤
٤٩٥ ، ٤٥٢ ، ٤٤٥
جرونيوس + ١٦٤٥ Oretius
٢٠٠
جرين (توماس هل) + ١٨٨٢

سبنسر (هربرت) + ١٩٠٣
 H. Spencer : ١٧٨ ،
 ، ٢٣٤ ، ٢٢٩ ، ٢١٤ ، ١٨٤
 ، ٢٤٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٣ ، ٢٤١
 ، ٢٩٤ ، ٢٩٣ ، ٢٨٧ ، ٢٥٠
 ٥١٣ ، ٤٦٠ ، ٣٨٩ ، ٣٨٨
 سبينواز (باروخ) + ١٦٧٧
 Spinoza : ١٧٣ ، ٢٠ ،
 ٤٦٧ ، ٤٥٦ ، ١٧٥
 H. Stirling : ١٩٠٩
 ٤٦١ ، ٤٥٨ ، ٤٥٧ ، ١٨٤
 ستوارت (دوجالد) + ١٨٣٨
 D. Stewart : ١٧٥ ، ١٧٩
 ستيفن (ليسلى) + ١٩٠٤
 Leslie Stephen : ١٧٨ ،
 ، ٢١٤ ، ٢١٢ ، ١٨٤ ، ١٨١
 ، ٢٣٦ ، ٢٤١ ، ٢٢٩ ، ٢٢٠
 ٣٨٩ ، ٢٥٠ ، ٢٤٩ ، ٢٤٣ ، ٢٤٠
 ست (اندرو) (انظر پرنجل
 باتيسون) ١٩٣١
 ست (جيمس) + ١٩٢٤ Seth
 ٤٧٢ ، ٣٨٠ ، ٤٦٢ ، ٤٦١ ، ٣٨٠
 سدجويك (هنرى) + ١٩٠٠
 Sidgwick : (كان أستاذ
 الفلسفة الخلقية فى جامعة
 كمبردج) ٤٦ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٨ ،
 ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٥٢ ، ١٨٤ ،
 ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ،
 ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٧٩ ، ٢٩٣ ،
 ٣٢٤ ، ٣٣٣ ، ٣٥٣ ، ٣٧٠ ،
 ٤٦٢ ، ٥٢٥
 سقراط + ٣٩٩ ق م Socrates
 ، ١٤ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ٤٤ ، ٤٥ ،
 الى ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ،
 ٦٨ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٨٠ ،
 ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ،
 ١٠٦ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٧٦ ،
 ٢٢٩ ، ٤٤٩ ، ٤٨٦

J. Dewey : ٢٢٩ ، ٢٣٨ ،
 ٢٣٩ ، ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٨ الى
 ، ٣٠١ ، ٣٩٨ ، ٤٠٨ ،
 ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٣ ،
 ٤٨٢ ، ٥١٣ ، ٥٢٣
 ذو النون المصرى المتوفى عام
 ٢٤٥ هـ : ١٦٤ ، ١٦٨
 رابعة العدوية المتوفاة عام
 ١٨٥ هـ - ٨٠٠ م : ١٦٩
 رسكن (جون) + ١٩٠٠
 Rnskin : ٣٢٩
 رسل (برترند) + ١٩٧٢
 Bertrand Russell : ٥٠ ،
 ، ٥٧ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٨٣ ، ٩٤ ،
 ، ٩٦ ، ١٠٢ ، ١٠٧ ، ١١٠ ،
 ، ١١١ ، ١٤٥ ، ١٧٨ ، ٢٣٩ ،
 ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣١٤ ،
 ، ٤٥١ ، ٤٦١ ، ٤٩٧ ، ٥٠٧ ،
 ٥١٧ ، ٥٢٢ ، ٥٢٥
 روس (وليم ديفيد) + ١٩٤٠
 W. D. Ross : ٨٣ ، ٩٨ ،
 ٣٩٠ ، ٤٤٦ ، ٤٥٢ ، ٤٩٦
 روسو (جان چاك) + ١٧٧٨
 J. J. Rousseau : ٦٥ ، ١٨٠ ،
 ١٨١ ، ٤٠٨
 ريتشى + ١٩٠٣ D. G.
 Ritchie : ٤٥٩ ، ٤٦٢
 ريد (توماس) + ١٧٩٦ Th Reid
 ، ١٧٩ ، ٣٢٧ ، ١٩٦ ، ٣٦٨ ،
 ٤٠٦
 زينو (الرواقى) ٣٧٠ ق م Zeno
 ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨
 (س - ف)
 سارتر (جان پول) المولود عام
 ١٩٠٥ Sartre : ٢٣
 سانتيانا (چورج) + ١٩٥٢
 G. Santayana : ٣٠٢
 سانشيه + ١٦١٠ Sanchez
 ١٤٨

فروید (سجموند) + ۱۹۳۹
 S. Freud : ۳۹۱
 فولتیر + ۱۷۷۸ : Voltaire
 ۱۷۸ ، ۶۵
 فویرباخ + ۱۸۷۲
 L. Feuerbach : ۳۱۱ ، ۳۰۵
 فیثاغورس + ۴۹۷ ق م
 Pythagoras : ۴۵
 فیلون (الاسکندری) + ۵۰ م
 Philo : ۱۵۲ ، ۱۵۱
 القشیری (عبد الکریم بن هوازن)
 ت عام ۴۶۵ ه - ۱۰۷۴ م :
 ۱۶۷ ، ۱۶۶
 کابانیس + ۱۸۰۸ : Cabanis
 ۱۸۰
 کارلایل (توماس) + ۱۸۸۱
 T. Carlyle : ۲۲۵ ، ۲۲۴
 ۵۱۵ ، ۵۱۴ ، ۴۵۷ ، ۳۸۷ ، ۲۹۲
 کارنب (رودلف المولد عام ۱۸۹۱)
 R. Carnap : ۲۸۵ ، ۱۷۸
 کارنیادس + ۱۲۸ ق م
 Carnades : ۱۴۶ ، ۱۴۵
 ۱۴۷
 کانط (عمانویل) + ۱۸۰۴ : Kant
 ۹۲ ، ۶۷ ، ۴۰ ، ۲۸ ، ۲۶
 ۱۸۳ ، ۱۸۲ ، ۱۸۰ ، ۱۶۰
 ۱۸۸ ، ۱۹۴ ، ۱۹۱ ، ۳۲۳
 ۳۳۵ ، ۳۳۹ ، ۳۶۱ ، ۳۶۲
 ۳۷۱ ، ۳۸۲ ، ۳۸۴ ، ۳۹۹
 ۴۵۶ ، ۴۵۵ ، ۴۵۶ ، ۴۵۷
 ۴۵۹ ، ۴۶۰ ، ۴۶۲ ، ۴۶۳
 ۴۶۴ ، ۴۶۵ ، ۴۶۷ ، ۴۶۸
 ۴۶۹ ، ۴۷۰ ، ۴۷۲ ، ۴۷۳
 ۴۷۷ ، ۴۹۶
 کدویرس (رالف) ۱۶۸۸
 Cudworth : ۳۳۴ ، ۳۲۶
 ۳۳۵ ، ۳۳۷ ، ۳۷۱ ، ۳۸۱
 کروتشه (بیندیتو) + ۱۹۵۳
 Croce : ۲۸۹

سمیث (آدم) + ۱۷۹۰ : A. Smith
 ۳۶۸ ، ۳۵۹ ، ۳۲۸ ، ۲۲۹ ، ۱۷۹
 سنکا + ۶۵ ق م : Seneca
 ۵۱۹ ، ۱۲۲ ، ۱۲۱
 سورلی + ۱۹۳۵ : W.R. Soryley
 ۴۶۰ ، ۴۵۹ ، ۲۵۳ ، ۲۴۵
 ۴۶۲ ، ۴۶۱
 سیمون (سان) + ۱۸۲۵
 St. Simon : ۲۲۵ ، ۲۱۵
 شافتسبری + ۱۷۱۳ : A.A.C.
 3rd Earl of Shaftesbury
 ۱۷۹ ، ۱۸۱ ، ۱۹۶ ، ۲۱۶
 ۳۴۰ ، ۳۵۳ ، ۳۴۵ ، ۳۵۹
 ۳۶۰ ، ۳۶۶ ، ۳۷۰ ، ۳۷۲
 ۳۷۹ ، ۳۸۰ ، ۳۹۰ ، ۴۳۴
 شلنج + ۱۸۵۴ : Shelling
 ۴۵۵
 شوپنهاور (آرثر) + ۱۸۶۰
 Schopenhauer : ۳۸۷ ، ۳۲۸
 شیشرون + ۴۳ ق م : Cicero
 ۳۶۰
 شیلر (فریدناند) + ۱۹۳۷
 F.C.S. Schiller : ۴۹۴ ، ۴۵۶ ، ۴۴۳
 الغزالی المتوفی عام ۵۰۵ ه -
 ۱۱۱۱ م : ۱۶۵ ، ۱۶۳ ، ۱۵۹
 ۱۶۶
 (ف - ک)
 الفارابی (أبو النصر) المتوفی عام
 ۳۳۹ ه - ۹۵۰ م : ۹۲ ، ۲۶
 ۴۶۱
 فنجشتاین (لودویج) + ۱۹۵۱
 Wittgenstein : ۴۶۱
 فرفریوس (السوری) + ۳۰۵ م
 Porphyry : ۱۵۲
 فشته + ۱۸۱۴ : Fichte
 ۶۴۶۴ ، ۴۵۵

، ١٧٣ ، ٢٩ : J. Locke
 ، ٢٠٩ ، ١٩١ ، ١٧٨ ، ١٧٤
 ، ٢١٣ ، ٢١٢ ، ٢١١ ، ٢١٠
 ٣٢٦ ، ٤٩٠ ، ٣٣٨ ، ٣٥٣
 Leibnitz ١٧١٦ +
 ٤٩٠ ، ١٧٥ ، ١٧٣
 Lévy-Bruhl ١٩٣٩ +
 ٢٨٥ ، ٢٧٥ ، ٢١٥
 لينين + ١٩٢٤ : Lenin
 ماركس (كارل) + ١٨٨٣
 ، ٢٩٩ ، ٢١ ، ٢٠ : K. Marx
 ، ٥٠٩ ، ٣٨٦ ، ٣٢٢ ، ٣٠٥
 ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٣ ، ٥١٤
 Massignon (لوى) ماسنيون
 ١٦٤
 J M E. ١٩٢٥ +
 ماکتجارت + ١٩٢٥ : J M E.
 ٤٦٣ ، ٤٦٠ ، ٤٥٨ : Mactaggart
 ماکدوجال (وليم) المولود ١٨٧١
 ١٨١ : Mc Dougall
 ماکنتوش (جيمس) + ١٨٣٢
 ٣٩٨ : Sir J. Makintosh
 ماکولى (ترماس) + ١٨٥٩
 ٣٣١ : Macaulay
 مالبراننش + ١٧١٥
 ، ١٧٣ : Malebramehe
 ١٧٦
 ماندقى (برنار) + ١٧٣٣
 ، ١٩١ : Mandv.llo
 ٣٦٠ ، ٣٥٩ ، ٣٥٦ ، ٢٠٩
 ماوتسى تونج Mao Tse-Tung
 ٥١١ ، ٣١٤
 مسكويه المتوفى ٤٢١ هـ -
 ١٠٣٠ م : ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦١ -
 ٥١٩ ، ١٦٣
 مكنزى (جون ستورت) + ١٩٣٥
 ، ١٨٣ : J S. Mackenzie
 ، ٣٣٩ ، ٣٢٩ ، ٢٣٨ ، ١٨٨
 ، ٤٥٩ ، ٤٣٩ ، ٣٨٧ ، ٣٦٥
 ، ٤٦٩ ، ٤٦٢ ، ٤٦١ ، ٤٦٠

٤١٦ : Crosius كروشيسوس
 ١٧٢٩ + (صمويل) :
 ، ١٨٠ ، ١٧٩ : S. Ciarke
 ، ٣٣٤ ، ٣٧١ ، ١٩١ ، ١٨٨
 ٣٨٩ ، ٣٧١ ، ٣٤٥ ، ٣٣٩
 Cumberland ١٧١٨ +
 ٣٤٥ ، ٣٢٦ ، ٢١٦
 الكواكبى (عبد الرحمن) المتوفى
 عام ١٩٠٥ : ٣٢٠ وما بعدها
 كولدروود (هنرى) + ١٨٩٧
 ، ٨٤ ، ٤٦ : Calderwood
 ٥٢٢ ، ١٩٦
 كولريديج + ١٨٣٤
 ٤٥٧ ، ٤٥٦ ، ٢٢٥ : Coleridge
 كونت (أوجست) + ١٨٥٧
 A. Comte
 ، ٢١٥ ، ٢١٤ ، ١٨٤ ، ١٩
 ، ٢٢٥ ، ٢٣٦ الى ٢٧٣ ، ٢٧٥
 ٥١١ ، ٢٨٨ ، ٢٨٥
 كوندياك + ١٧٨٠ : Condillac
 ١٨٠
 كيرد (ادوار) + ١٩٠٨ : E. Caird
 ، ٤٤٣ ، ٢٣٠ ، ٢١٤ ، ١٨٤
 ، ٤٥٩ ، ٤٥٨ ، ٤٥٧ ، ٤٨٢
 ، ٤٧٠ ، ٤٦٩ ، ٤٦٦ ، ٤٦٠
 ٤٧٢
 كيرشمان + ١٨٨٤
 ٢٠٩ : J. K. Kirchman
 ٢٩٠ : Cuvillier كيشيليه

(ل-م)

لاشلييه (چول) + ١٩١٨
 ٢٨٤ : Lacheiier
 لاقيت (بيير) (النصف الثانى)
 من القرن ١٩ : P. Laffite
 ٢٧٥ ، ٢٧٤ ، ٢٧٣
 لامترى (دى) + ١٧٥١
 ١٨٠ : De Lamettrie
 لوك (جون) + ١٧٠٤

، ۲۲۹ ، ۱۹۵ ، ۱۷۵ ، ۱۶۹
 ۲۵۳ ، ۲۴۳ ، ۲۴۱ وما بعدها
 ، ۵۱۶ ، ۵۱۳ ، ۵۰۳ ، ۲۸۷
 ۵۱۹ ، ۵۱۸ ، ۵۱۷
 نیکلسون (رینولد) (المستشرق)
 ۱۶۴ : **Nickolson**
 نیوتن (اسحق) + ۱۷۲۷
 ۲۱۹ : **Newton**
 هانشیسون (فرنسیس) +
 ۱۷۴۷ : **F. Hutcheson** ۱۷۹
 ، ۲۱۶ ، ۱۹۶ ، ۱۹۱ ، ۱۸۱
 ، ۳۵۹ ، ۳۴۴ ، ۳۵۳ الى ۳۴۰
 ۴۳۴
 هارتلی (دیشید) + ۱۷۵۷
 ۳۸۲ ، ۲۲۶ : **Hartley**
 هاملتون (ولیم) + ۱۸۵۶
 ۲۱۴ ، ۱۷۹ : **Hamilton**
 ۲۲۳ ، ۴۵۷
 هجسیاس (القورینائی)
 ۷۰ : **Hogesias**
 هربارت + ۱۸۴۱
 ۳۴۰ ، ۳۳۹ : **J. F. Herbart**
 هربرت تشیربری + ۱۶۴۸
 ۳۴۹ : **Hurbert ot Churbery**
 هلشیوس + ۱۷۷۱
 ۲۳۶ ، ۱۸۰ : **Helvetius**
 هکسلی (توماس هنری) +
 ۲۲۹ : **Huxley** ۱۸۹۵
 ۲۵۳ - ۲۵۲ ، ۲۴۳ ، ۲۴۱
 هوبز (توماس) + ۱۶۷۹
 ، ۱۷۴ ، ۱۷۳ : **Hobbes**
 ، ۲۱۱ الى ۱۹۹ ، ۱۹۱ ، ۱۷۸
 ، ۲۳۶ ، ۲۱۶ ، ۲۱۳ ، ۲۱۲
 ، ۳۳۱ ، ۳۲۸ الى ۳۲۶ ، ۳۲۴
 ، ۳۴۶ ، ۳۳۸ ، ۳۳۳ ، ۳۳۲
 ، ۳۷۲ ، ۳۷۱ ، ۳۵۹ ، ۳۵۶ ، ۳۵۴
 ۳۷۵ ، ۴۴۸ ، ۴۱۶ ، ۵۰۴
 هوویل : انظر : ویویل
 ۱۸۳۱ : **G.W. Hogel** هيجل
 ، ۳۰۶ ، ۳۰۵ ، ۹۲ ، ۵۵ ، ۳۶

، ۴۷۷ ، ۴۷۶ ، ۴۷۴ ، ۴۷۰
 ۵۲۵ ، ۴۸۲
 مکياڤيلي + ۱۵۲۷
 ۱۷۵ ، ۱۵۵ : **Mackiavelli**
 مل (جون ستورت) + ۱۸۷۳
 ، ۱۵۸ ، ۷۶ : **J.S. Mill**
 ، ۱۷۸ ، ۱۷۲ ، ۱۶۳ ، ۱۶۰
 ، ۲۱۳ ، ۱۹۴ ، ۱۸۴ ، ۱۸۱
 ، ۲۲۲ ، ۲۱۸ ، ۲۱۵ ، ۲۱۴
 ، ۲۳۵ ، ۲۳۳ ، ۲۳۰ ، ۲۹۵
 ، ۲۹۵ ، ۲۴۲ ، ۲۳۸ ، ۲۳۷
 ، ۲۹۶ الى ۳۰۴ ، ۳۸۶ ، ۲۸۷
 ، ۴۶۰ ، ۴۴۳ ، ۳۹۴ ، ۴۶۲
 ۵۱۲ ، ۵۰۱ ، ۴۶۴ ، ۴۶۲
 مل (جیمس) + ۱۸۳۶
 ، ۱۸۳ ، ۱۷۸ : **J Mill**
 ۴۹۶ ، ۴۶۲ ، ۴۴۶ ، ۲۲۲ ، ۲۱۴
 مور (جورج ادوارد) + ۱۹۵۸
 ، ۱۷۸ ، ۳۱ : **Moore**
 ۴۶۱ ، ۲۳۹
 مور (هنری) + ۱۶۸۷
 ۳۴۰ ، ۳۲۶ : **H. More**
 مونتانی (میشیل) + ۱۵۹۲
 ۱۴۸ : **Montaigne**
 مویرهید + ۱۹۴۱
 : **J. H. Muirhead**
 ، ۳۲۴ ، ۲۳۹ ، ۱۸۲ ، ۱۷۷
 ، ۳۹۷ ، ۳۹۶ ، ۳۳۷ ، ۳۳۵
 ، ۴۵۹ ، ۴۴۳ ، ۴۳۹ ، ۴۳۸
 ۵۲۵ ، ۴۷۰ ، ۴۶۹ ، ۴۶۲ ، ۴۶۱
 میتس (رودلف) **R. Metz**
 ۴۶۹
 مین دی بران + ۱۸۲۴
 ۱۸۴ : **Maine De Biran**
 (ن - ی)
 ۱۸۹۲ : **Nettaship**
 ۴۵۸ : **R.L. Nettaship**
 نیتشه (فردریک) + ۱۹۰۰
 ، ۹۴ ، ۹۳ : **Nietzsche**

وستر مارك (ادوارد) المولود
 ١٨١ : Westermarck ١٨٦٢
 ولاس (وليم) + ١٨٩٧
 ، ٤٥٧ : Wm. Wallace
 ٤٥٩ ، ٤٥٨
 Wollaston ١٧٢٤ ولاستون
 ، ٣٣٥ ، ١٨٨ ، ١٨٠ ، ١٧٩
 ٣٨٢
 Whewell ١٨٦٦ ويويل
 ٣٨٤ ، ١٩٦ ، ١٧٩

، ٤٥٩ ، ٤٥٦ ، ٤٥٥ ، ٣١١
 ، ٤٦٩ ، ٤٦٣ ، ٤٦٢ ، ٤٦٠
 ٤٧٢
 هيرقليطس + ٤٧٥ ق م
 ٢٨٣،٤٨،٤٥: Heraclitus
 هيوم (ديفيد) + ١٧٧٦
 D. Hume
 ، ٢١٣ ، ١٨١ ، ١٧٩ ، ١٧٨
 ، ٣٥٩ ، ٣٥٥ ، ٣٤٤ ، ٢١٨
 ٣٦٨
 وردزويرث + ١٨٥٠
 ، ٢٢٤ : Wordsworth
 ٤٥٦

ج - معجم

في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل الواردة بالكتاب

Cf.	= compare	قارن :
opp.	= opposite	ضد :
see		انظر :

- حين تعرض صفة وموصوف ، يسجلان في باب الموصوف ، فمثلا :

End	غاية
/ objective	غاية موضوعية
/ subjective	غاية ذاتية

Absolute, opp. relative المطلق - ضد النسبي

Absolutism, opp. relativism مذهب الاطلاق أو القول بالمطلق

Academy الاكاديمية

/ old الاكاديمية القديمة (أكاديمية أفلاطون)

/ new or neo الاكاديمية الجديدة

Action / neutral فعل محايد (ليس في ذاته خيرا ولا شرا)

Adaptation تكيف - تلاؤم

Adiaphorism = indifference اللا مبالاة - الاستخفاف أو عدم الاكتراث

Adjustment توافق

Aesthetics علم (فلسفة) الجمال

Angnosticism, opp. gnosticism اللا أدريّة - ضد العرفان

Altruism, = unselfishness, opp. egiosm, see : Benevolence and

Sympathy الغيرية أو الايثار - ضد الانانية

Analysis / logical تحليل منطقي

/ psychological تحليل نفسي

Annihilation	الفناء (في التصوف)
Anthropocentrism opp. ego-centrism	مركزية الانسان ضد مركزية الانا (الذات)
Anti-naturalism, objectivism, see : naturalism	
Axniety, cf. weariness	مذهب اللا طبيعيين (الموضوعيين) الهيلة (من الهول)
Apathy	اماتة الشهوات وانعدام الحساسية بالبيئة (عند الرواقية خاصة)
A-posteriori, opp. à-priori	بعدي - كسبي - يجيىء بالتجربة
Appetites, see passions	شهوات
A-priori, opp. a-posteriori	قبلى - بديهى - أولى - سابق على التجربة
Apriorism = nativism = Intuitionism	
	مذهب المعانى الفطرية أو مذهب الفطرة - مذهب الحدسيين
Aristotelianism	المذهب الاورسطاطاليسى أو مذهب رسطو
Asceticism, cf. mysticism	مذهب الزهد - قارن التصوف
Associationism (empiricism)	
	مذهب ترابط المعانى أو تداعيها (ويطلق أحيانا على المذهب التجريبي)
Atom, opp. monad	جوهر فرد (ميت) - ضد الذرة (الحية المدركة)
Atomism, opp. monadism, cf. materialism	مذهب الجواهر الفردة
Autonomy, opp. heteronomy	استقلال الارادة (في فلسفة كانط)
Axioms, cf. postulates	أوليات - بديهيات
Benevolence, see sympathy; altruism	الارحية أو الاحسان
Bourgeoisie cf. Proletarians	
	البورجوازية (عند انجليز أصحاب رؤوس الاموال الجدد - وعند لينين جميع ملاك الثروة)
Calculus/hedonistic	حساب اللذات (عند بنتام)
Casuistry	البحث أو النظر الاخلاقي
Categorical imperative, opp. hypothetical or conditional imperative	
	الامر المطلق ضد الامر المشروط أو المقيد
Cause, opp. effect	علة - ضد معلول

Cause

/ efficient
/ final

علة فاعلية
علة غائية

Class . Struggle

الصراع الطبقي

Collective or group mind

العقل الجمعي

Colletivism

النزعة الجماعية - وتقال أيضا على الاشتراكية

Common sense

مذهب الفهم المشترك أو الحس المشترك

Communism, cf. socialism

الشيوعية - قارن الاشتراكية

Conception, cf. perception

التصور أو الادراك العقلي - قارن الادراك الحسي

Conceptions

معانى أو مفهومات

Conflict

صراع

Conscience

الضمير

Consciousness; opp. unconsciousness

الشعور أو الوعي - ضد اللا شعور أو اللا وعي

Consistency / formal

الاتساق الصوري

Contingent, opp. necessary

الممكن ضد الضروري أو الواجب

Contradict / principle of

مبدأ عدم التناقض

Cosmopolitanism, Cf. internationalism

العالمية - قارن الدولية

Criterion = Standard = norm

مقياس - مستوى - معيار

Criticism

المذهب النقدي

/ new

المذهب النقدي الجديد

Custom

العرف (الاجتماعي)

Cynics

الكلبية

Cynicism

مذهب الكلبيين

Cyrenaics

القورينائية

Deduction cf. induction

الاستنباط العقلي (قارن : الاستقراء)

Deism

المذهب الطبيعي الالهى

التروى والتبصر

denial / self = self - abnegation
Determinism, opp. indeterminism,

نكران الذات

الْحَتْمِيَّة مذهب الجبر ضد مذهب الاختيار

Disarmament

نزع السلاح

Disintegration, opp. integration

تفكك - ضد تكامل

Disinterestedness; impartiality

النزاهة وعدم المحاباة

Dogmatism, opp., Scepticism

مذهب الاعتقاديين أو الدجماتيقيين

Doubt/methodical or academic

الشك المنهجي أو العلمي

/real or absolute = Suspension of judgment

الشك الحقيقي أو المطلق وهو تعليق الحكم

Eclecticism

مذهب الاختيار والتوفيق

Ego—centrism, cf. anthropocentrism

مركزية الانا (الذات) - قارن : مركزية الانسان

Egoism, opp. altruism

مذهب الانانية أو الاثرة

Emotions, cf. Sentiments

انفعالات

Empiricism, cf. sensualism

مذهب التجريبيين - أو الفلسفة التجريبية - قارن : المذهب الحسي

Empiricism/classical or Traditional

التجريبية القديمة أو التقليدية (وهي تجريبية القرنين ١٧ و ١٨)

/modern

التجريبية الحديثة (في القرن ١٩)

/Scientific (Logical positivism)

التجريبية العلمية (في القرن ٢٠ وهي الوضعية المنطقية)

End / objective

غاية موضوعية (ينشدها كل كائن ناطق)

/ Subjective

غاية ذاتية

Epicureanism

مذهب الابيقورية

Epistemology or theory of knowledge

نظرية المعرفة

Essence, cf. substance

ماهية - كنه (خصائص الشيء الذاتية)

Eudaemonism, cf. hedonism

مذهب السعادة

Evaluation

تقييم

Evolutionism

مذهب التطور

Existentialism

الفلسفة الوجودية

Fatalism cf. determinism

مذهب القضاء والقدر أو (مذهب الجبر) (انظر الحتمية)

Feelings = affections, cf. sentiments and emotions

وجدانات - مشاعر

(م ٣٥ - فلسفة الأخلاق)

٥٤٥

مكتبة المهتدين الإسلامية

Formalism = Logicism	المذهب الصوري أو النزعة المنطقية
General, opp. particular	الكلّي أو العام ضد الجزئي
Generalization (see : Universality)	تعميم
Good / Supreme, highest ultimate, absolute = summum bonum	الخير الاقصى أو الاسمى أو الاعلى
Goodness	الخيرية
Group (collective) and	العقل الجمعي
Hedonism cf. eudaemonism	مذهب اللذة أو المنفعة (قارن مذهب السعادة)
/ egoistic or individualistic	مذهب اللذة الانانى أو الفردى
/ universalistic = Utilitarianism	مذهب المنفعة العامة
Heteronomy, opp. autonomy	تبعية الارادة (خضوعها لقانون مفروض عليها من خارج) في فلسفة كانط
Historicism	المذهب التاريخي
Humanism	المذهب الانسانى أو النزعة الانسانية
Ideas	أفكار - المثل عند أفلاطون
/ innate, (inborn)	أفكار فطرية أو موروثة
/ platonic	المثل الافلاطونية
Ideal = ultimate value	المثل الاعلى
Idealism	المثالية أو مذهب المثاليين
/ ethical	المثالية الاخلاقية
/ new	المثالية الجديدة أو المحدثه
Idealistic theory, opp. mechanical theory	النظرية المثالية - ضد الآلية
Immoralism	النزعة اللا أخلاقية
Imperative = command	أمر
/ categorical	الامر المطلق أو اللا مشروط (كانط)
/ hypothetical of conditional	أمر مشروط أو مفيد
Imperturbability = mental repose = inner tranquility-adiaphorism	طمأنينة النفس - راحة البال الباطنى
Impressions	انطباعات

Impulse, cf. motive	دافع (نفسى)
Inaction	التوقف عن العمل
Inclination	الميل
Inconsistency = contradiction	تناقض - عدم اتساق
Indeterminism = libertarianism opp. determinism	مذهب حرية الاختيار
Indifference	اللامبالاة
Individuality, opp. collectivism	الفردية
Individualism	مذهب الفردية
Inductive, opp. deduction	الاستقراء - قارن : الاستنباط
Inference = reasoning	استدلال منطقى
Innate ideas	أفكار فطرية أو موروثة
Inspiration, cf. revelation & intuition	الهام قارن : (الوحي - الحدس)
Insensibility to environment = apathy	انعدام الشعور بالبيئة (عند أمثال الرواقية)
Insight	استبصار
Integration, opp. disintegration	تكامل - تفكك
Intellectualism = rationalism	المذهب العقلى
Intention, aim, or goal, end, purpose, resolution	مقصد - هدف - غاية - غرض - نية
Internationalism, cf. cosmopolitanism	الدولية قارن العالمية
Introspection = subjective observation	الاستبطان أو التأمل الذاتى أو الملاحظة الباطنية
Intuition (not conjecture)	الحدس (وهو غير التخمين)
Intuitionism or intuitionism = apriorism = nativism	مذهب الحدسين - أو المعانى الفطرية
Intuition / conceptual or intellectual	الحدس العقلى
/ perceptual	الحدس الحسى أو التجريبي

Leadership / collective	القيادة الجماعية
Libertinism	الاباحية
Logicism = formalism	النزعة المنطقية أو الاتجاه الصوري
Man as such	الإنسان بما هو كذلك - أو من حيث هو كذلك
Materialism, cf. atomism & mechanical theory opp. Spiritualism	المذهب المادى
Materialism / dialectical / Historical	المادية الجدلية المادة التاريخية
Maxim = subjective principle	قاعدة
Mechanical theory, opp. idealistic theory	النظرية الآلية - ضد نظرية المثاليين
Method / scientific or experimental or inductive	منهج البحث العلمى أو التجريبي أو الاستقرائي
Methodical doubt, cf. doubt	الشك المنهجي
Moderations, cf. temperance	الاعتدال
Monadology, cf. spiritualism	مذهب الذرات الروحية
Moral sense	مذهب الحاسة الخلقية أو الحس الخلقى
Morality	الاخلاقية
Mortification / self	امانة الذات
Motive, cf. impulse	باعث (خلقى)
Mystics = Sufis, cf. sophists	الصوفية
Mysticism, cf. asceticism & theosophy	القصوف
Nations	
/ League	عصبة الامم
/ United	هيئة الامم
Nativism, apriorism	مذهب الفطرة أو المعانى الفطرية
Naturalism = (subjectivism, cf. objectivism)	مذهب الطبيعيين (أو الذاتيين)
Necessary = self-evident, opp. adventitious	الضرورى أو الواضح بذاته

Necessary, opp. contingent	الضروري (الواجب) - ضد الممكن
Normative or regulative, opp. positive or descriptive	معياري أو تقييبي - ضد وصفي أو تقريرى
Norm, see criterion	معياري
Objective, opp. subjective	موضوعي - ضد ذاتي
Objectivity, opp. subjectivity	الموضوعية ضد الذاتية
Objectivism, opp. subjectivism	نزعة أو اتجاه الموضوعيين - ضد اتجاه الذاتيين
Obligation / moral = what ought to be = duty	الزام خلقي = ما ينبغي أن يكون = الواجب
Originality	الاصالة أو الابتكار
Oughtness, cf. obligation	الينبغي (ما ينبغي أن يكون)
Particulars, opp. universals	الجزئيات - ضد الكلّيات
Passions = appetites	أهواء - شهوات
Penitence	التوبة
Perception, cf. conception	إدراك حسي
Perfectionism	مذهب الكمال
Peripatetics	المشاةون أو أتباع أرسطو
Philanthropism	محبة البشر
Platonism	مذهب أفلاطون أو الفلسفة الافلاطونية
/ neo	مذهب الافلاطونية المحدثه
/ cambridge	مذهب أفدطوني كمبردج
Positive, opp. normative	وصفي أو وصفي
Positivism	اتجاه الوضعيين - أو الفلسفة الوضعية
/ Logical	الوضعية أو التجريبية المنطقية
Postulates, cf. axioms	مصادرات أو مسلمات
Pragmatism	الفلسفة العملية أو المذهب العملي
Prejudice	حكم مبتسر
Principle = objective maxim	مبدأ

Proletarians (proletariat, cf. Bourgeoisie)	البروليتاريا (في النظام الشيوعي : عمال المصانع والتاجر دون عمال المزارع)
Pyrrhonism, cf. doubt and Scepticism	مذهب البيرونيين أو الشك الحقيقي أو المطلق
Pythagoreanism	مذهب الفيثاغورية
Quietism	حالة الهدوء
Rationalism = intellectualism	مذهب العقلين
Relative, opp. absolute	النسبي - ضد المطلق
Relativism, opp. absolutism	مذهب النسبية ضد القول بالمطلق
Remorse	الندم
Repose / mental = imperturbability = inner tranquility	راحة البال - طمأنينة النفس (عند الرواقية خاصة)
Repression, cf. suppression and restraint	كبت (لا ارادى)
Resolution, cf. intention	النية (المقترنة بالتصميم)
Restraint, cf. suppression and repression	كبح (ارادى)
Responsibility / moral	التبعة (المسئولية) الخلقية
Retreat philosophy	الفلسفة الانسحابية
Revelation, cf. inspiration	الوحي (انظر : الهام)
Regorism; Stringency	التزمت - التشدد
Repression (cf. Supresion)	كبت (لا ارادى) انظر قمع أو وأد
Romamicism; Sentimentalism	المذهب الرومانتيكى (أو الابتداعى)
Sanctions	الجزاءات (من ثواب وعقاب)
Satisfaction	اشباع - ارضاء
Scepticism, opp. dogmatism, cf. doubt and Pyrrhonism	مذهب الشك
Scepticism / epistemological	مذهب الشك الاپستمولوجى (في نظرية المعرفة)
Sciences / normative	العلوم المعيارية
/ positive or descriptive	العلوم الوضعية أو الوصفية
/ Social	العلوم الاجتماعية أو الانسانية

Scottish School
Selection / natural

المدرسة الاسكتلدية
الانتخاب الطبيعي

Self — abnegation or denial opp. Self-assertion

انكار الذات

— accusation

اتهام النفس

— annihilation

افناء الذات

— assertion

توكيد الذات

— Criticism

النقد الذاتي

— consciousness

الشعور أو الوعي بالذات

— conquest

قهر الذات

— denial

نكران الذات

— destructive

هادم لنفسه

— determinism

مذهب الجبر الذاتي

— esteem, opp. Self — depreciation

اكبار الذات — ضد : انتقاص الذات أو استصغارها

— evident = necessary, opp. demonstrable

الواضح بذاته (لا يقبل برهاناً)

— examination

محاسبة النفس

— expressionism

مذهب القائلين بالتعبير عن الذات أو الاباحة

— indifference

الاستخفاف بالذات

— interest

مصلحة ذاتية أو منفعة شخصية

— love = egoism

حب الذات

— mortification

اماتة الذات (قهر الشهوات والاهواء عند الكلية والرواقية)

— regard

اعتبار الذات

— preservation

المحافظة على الذات

— realization

تحقيق الذات

— sacrifice

تضحية الذات

— Suppression

قمع لذات أو وأد الشهوات والاهواء

Sensationalism = sensualism, cf. empiricism

مذهب الحسنيين - قارن : مذهب التجريبيين

Sense / moral

الحاسة الخلقية

Sentiments, cf. emotions, feelings

عواطف

One - sidedness

التحيز أو النظر الى الموضوع من جانب واحد

Socialism, = collectivism cf. communism

الاشتراكية

Sociological School

المدرسة الاجتماعية

Sophism, cf. sufism

مذهب السوفسطائية

Spiritualism, opp. materialism

المذهب الروحي

Standard = criterion

مستوى - مقياس

Stimulus (Stimuli)

منبه أو مؤثر (ج : منبهات أو مؤثرات)

Stoicism

مذهب الرواقية

Stoics

الرواقيين

Subjectivism (naturalism), opp. objectivism

مذهب الذاتية (الطبيعيين)

Substance = essence opp. accident

الماهية أو الجوهر ضد العرض

Sufism = mysticism, cf. sophism

التصوف

Suppression, see : repression & restraint

قمع - وأد (للعقد) - وهو ارادى
بقاء الاصلح

Suspension of (withdrawal of) judgment = scepticism

تعليق الحكم أو مذهب الشك

Sympathy, see : altruism and benevolence

التعاطف أو التشارك الوجدانى
مذهب - نظرية

Teleological theory, opp. intuitional theory

مذهب الغائيين (ضد مذهب الحدسيين)

Temperance, see moderation

العفة

Theosophy, cf. mysticism and asceticism

التصوف النظرى أو الاشرافى

Tranquility / inner (See imperturbability and adiaphorism)

هدوء النفس

Ttransmigration = metamorphoses

تناسخ الارواح

Turgidity of thought

تورم التفكير أو انتفاخه (اهتمامه بجانب دون بقية الجوانب)

Universal, opp. particular

كلى - ضد جزئى

Universal validity

الصدق المطلق (فى كل زمان ومكان)

Universality

التعميم أو العمومية أو الشمول

Unquestionable = indubitable = indisputable = incapable of contradiction

بديهى (لا يقبل شكاً ولا جدلاً ولا يحتمل تناقضاً)

Universality (se generality)

الشمول

Utilitarianism = universalistic hedonism

مذهب المنفعة العامة

Values / extrinsic or instrumental.

القيم الخارجية (تكون أداة لغاية أبعد منها)

/ intrinsic

القيم الباطنية (الذاتية تكون غايات فى ذاتها)

/ moral

القيم الخلقية

/ ultimate = ideals

القيم المطلقة أو القصوى = المثل العليا

Vienna (or Vinnese) circle

جماعة - أو مدرسة - فينا وهم منشئو الوضعية المنطقية

Weariness cf. axiety

القلق



أهم كتب توفيق الطويل

(١) تأليفنا :

- فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها - الطبعة الرابعة - وتقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- أسس الفلسفة : الطبعة السابعة - وتقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبي : وتقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة : الطبعة الثانية - وتقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام : وتقوم بنشره دار الفكر العربي بالقاهرة .
- مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق : وتقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- جون ستورتن مل : من سلسلة نوابع الفكر الغربي - وتقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .
- مسائل فلسفية : بالاشتراك - طبعة ثالثة - وتقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- مشكلات فلسفية : بالاشتراك - طبعة رابعة - وتقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- الفكر الديني الاسلامي في مائة العام الاخيرة : الجامعة الامريكية ببيروت .
- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة : طبعة ثالثة - وتقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .

- التصوف في مصر ابان العصر العثماني : طبعة ثالثة وتقوم بنشره مكتبة الآداب بالقاهرة .
- الشعراني امام التصوف في عصره : من سلسلة اعلام الاسلام - وتقوم بنشره مكتبة البابي الحلبي بالقاهرة .
- الاحلام في الفكر الاسلامي : دراسة مقارنة - الطبعة الثالثة - وتقوم بنشره مكتبة الآداب بالقاهرة .
- التنوؤ بالغيب عند مفكرى الاسلام : من سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية - وتقوم بنشره مكتبة الحلبي بالقاهرة .
- الفلسفة في مسارها التاريخي : في سلسلة كتابك - دار المعارف بالقاهرة .

(ب) ترجمة وتعليقا وتحقيقا :

- الفلسفة والالهيات : في كتاب تراث الاسلام The Legacy of Islam من وضع الفريد جيوم A. Guillaume ورئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن - وتقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .
- علم الغيب في العالم القديم : من وضع شيشرون Cicero's Divination وتقوم بنشره مكتبة الآداب بالقاهرة .
- تاريخ علم الأخلاق : (بالاشتراك) من وضع هنرى سدجويك H. Sidgwick أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج - وتقوم بنشره مكتبة الخانجي بالقاهرة .
- أفلاطون والاكاديمية : في كتاب تاريخ العلم - ج ٣ - من وضع جورج سارتون G. Sarton - وتقوم بنشره مؤسسة فرانكلين بالقاهرة .
- الدين والفلسفة والتاريخ : فصل من وضع كليمانت ويب C. Web مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - مجلد ٣ عدد ٢ .
- المغنى للقاضى عبد الجبار : تحقيق بالاشتراك - ج ٨ في المخلوق ، ج ٩ في التوليد .

(ج) بحوث مطولة مسهبة :

- مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة : مجلة أساتذة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية .
- العقليون والتجريبيون في فلسفة الاخلاق : مجلة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة (١٩٥٢) .
- فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي : بمناسبة مرور ٨٠٠ عام على مولده - الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة .
- خصائص التفكير العلمي بين تراث العرب وتراث الغربيين : (عالم الفكر بالكويت - مجلد ٣ عدد ٤ - أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٤) .
- لقطات علمية من تاريخ الطب العربي : (عالم الفكر - مجلد ٥ عدد ١) .
- القيم العليا في فلسفة الاخلاق : عالم الفكر - مجلد ٦ عدد ٤ (يناير - مارس ١٩٧٦) .

وذلك بخلاف ما للمؤلف من مقالات مؤلفة أو مترجمة